


دكتور  
محمد علي الكردي



# حوار الشرق والغرب



اهداءات ٢٠٠٢

أد/ محمد علي الخروصي

الاسكندرية

**حوار**

**الشرق والغرب**

الغلاف للفنان خلف طايح

دكتور

محمد علي الكردي

# حوار الشرق والغرب

دار مطابع المستقبل

بالقاهرة والإسكندرية

ومكتبة المعارف ببيروت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

## مقدمة

ليس من شك فى أن الحوار بين الشرق والغرب هو الصورة الحضارية المعاصرة للعلاقات -المفترضة- بين الشرق والغرب وبلاد الشمال والجنوب، وذلك بعد عصور طويلة من الخلافات العقائدية والصراعات السياسية والاقتصادية والصدامات العسكرية التى نتمنى أن تنتهى تمامًا من تاريخ البشرية حتى تقوم فكرة "العولمة" ليس على أساس من هيمنة دولة كبرى واحدة على مصير العالم والبشرية، وإنما على التضامن والتعاون بين الدول قاطبة على أساس من التكامل والتناغم اللذين يقبلان التعدد والاختلاف فى ظل الوحدة العالمية للإنسانية. إلا أن هذا الأمل، فى ظل الصراعات الدولية الحالية، وبوجه خاص فى قلب منطقتنا العربية التى لازالت تعاني من غطرسة إسرائيل وسياساتها

التوسعية سواء على المستوى السياسى أو الاقتصادى فى إطار ما يسمى بالسوق "الشرق أوسطية"، لا يتعدى - كما يبدو - كونه أملاً أو حلمًا جميلًا.

بيد أن الأمل نفسه لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا إذا اكتسب نوعًا من الشرعية؛ وليس من شك فى أن هذه المشروعية لا تعدو، بالنسبة لرجل القلم، القدرة على فهم عصره وإدراك حركة السيرورة التاريخية التى تهيم عليه، ومدى مواكبة مجتمعه أو واقعه المحلى لهذه السيرورة أو مدى الخلل والتناقض الذى يفصله عنها. ولكن هذا الإدراك المتصل مباشرة بوعى المثقف أو الكاتب لا يكفى بدوره - فى نظرنا - لإضفاء الشرعية على الأمل أو التفاؤل بالنسبة للمستقبل إلا إذا سمح لصاحبه بإنتاج المفاهيم واستحداث المبادئ النظرية التى تمكنه ليس فحسب من التقاط حركة التاريخ؛ وإنما أيضًا من كشف قوانينه التى تساعد أمته أو مجتمعه على تغييره وتعديل مساره. وليس من شك فى أن مفهوم "نهاية التاريخ"، الذى ارتبط بحركة ما بعد الحداثة، يتجلى لنا من هذا المنظور، وهو الخروج من غيابة الأيديولوجيا، التى ورثناها عن القرن التاسع عشر الغربى والتى تصور لنا التاريخ كضرب من الميكانيزمات الموضوعية والحتمية المفروضة على الناس والمجتمعات، وكأنها قدر مكتوب، إلى رؤية جديدة تقودنا إلى محاولة السيطرة على التاريخ،



وإعداد ضروب من "التخطيطات" و"المشاريع الاحتمالية" التي نستطيع بها أن نواجه انزلاقات الحاضر، وأن نشكل رؤى المستقبل وتوقعاته.

على هذا النحو، كان همتنا في البحث الأول، الذى أسميناه «الشرق والغرب بين الواقع والأيدىولوجيا» غربلة ونقد التصورات الزائفة التى صاغها، من جهة، كتاب غريون يميلون، بعامة، إلى تحجيم "الآخر"، والتى صاغها، من جهة أخرى، كتاب يميلون إلى تفخيم "الآخر"، أو التعاطف معه بحجة تعويضه عن "الفرص الضائعة"، ونحن لا نعتقد أن التاريخ، بما هو تاريخ، أى تحقق وإنجاز، يعرف شيئاً اسمه الفرص الضائعة. من ثم، فالرؤية العلمية للذات وللآخر لا يمكن أن تقوم إلا على أسس نقدية، وذلك لسبب جوهري وبسيط، فى الوقت نفسه، وهو أن رؤية الإنسان لذاته وللتاريخ متجاوزة دوماً لوجوده؛ وكل دعوة إلى التطابق مع التراث (النزعة الأصولية) أو الآخر (النزعة إلى الاندماج بالغرب) هى دعوة "دوجماطيقية" مضللة قد تؤدى إلى الراحة أو الرضا عن النفس، ولكنها لا تؤدى، على طول المدى، إلى إنتاج مفاهيم جديدة، أو إعادة تقييم الحاضر على أسس عقلانية تدفع إلى الحركة نحو الأمام. بل إن الرؤية النقدية الحقيقية لا تكشف لنا فحسب عن "الآخر" الخارجى الذى غالباً ما يلور نقائصنا وعيوبنا، ويثير من ثم، غيظنا وحفيظتنا، وإنما أيضاً عن "الآخر" الكامن فى دخیلتنا، ومن ثم فى تراثنا

وحاضرنا، ولكننا نتغافل عنه ونتناساه بسهولة تحقيقاً لما نتوهم أنه "هويتنا" ومبدأ وجودنا الجوهرى.

وليس من شك فى أن هذه الرؤية التفكيكية للذات هى التى تسمح لنا باكتشاف علاقتنا الملتبسة، حتى يومنا الحاضر، بالتاريخ وبالماضى وبمفهوم الزمان بوجه عام. ذلك أن عملية استحواذ الماضى على كل تفكيرنا الموروث مازال يشكل عقبة ابستمولوجية عويصة فى سبيل فك الارتباط الذى نقيمه بين مفاهيمنا للأصالة والهوية وبين صورة محددة للماضى نظن بأنها لا يجب أن تخضع لحركة التطور أو تقبل فى إطلاقها عوامل النسبية التاريخية. ولعل وراء هذا الوهم استمرار رؤيتنا التفتيتية للزمن التى مازالت تحدد مفهومنا للتاريخ والتطور فى إطار صورة خطية لا تعرف التنامى الحقيقى أو التراكم الفعلى للتجربة، وهو ما نلاحظه، على مستوى الواقع، عبر هذه الظواهر الارتدادية لكثير من مشروعاتنا ليس فحسب الإنتاجية أو الاقتصادية وإنما أيضاً الحضارية والفكرية، فالفكر الأصولى يقوم على وهم العودة إلى الماضى وكأن التاريخ لم يتحرك أو كأنه مجرد غلالة زمنية سطحية يمكن رفعها حتى يعود الزمن المنصرم فى سطوعه الأولى، وهو ما لا يتم، بفعل الرغبة اللاشعورية، إلا بواسطة عملية تنقية لا إرادية للماضى من كل شوائبه ومنغصاته التى لا تتوافق مع الصورة المثالية التى يود أصحاب هذا الفكر أن يصكوها له. وأصحاب الأخذ المطلق عن الغرب، الذين يعيشون وهم النزعة العلمية

(Scientisme)، يحلمون بإمكانية تقليد التكنولوجيا والعلم الغربيين من غير العبور بفلسفة التجربة التي بلورت هذه التكنولوجيا ودفعت بهذا العلم إلى ما هو عليه فى الحاضر.

وهنا تأتى مهمة البحث الثانى عن «آفاق الثقافة الغربية» الذى نناقش فيه الأرضية المعرفية ليس فحسب للتجربة الغربية وإنما أيضاً لرؤى الوجود الخاصة بالصين والهند واليابان. ولعله من الظريف حقاً أن نقع فى استطلاعنا السريع لمعالم الثقافات الشرقية على سمة غالبية تكاد تكون القاسم المشترك بينها جميعاً، وهى سمة السكونية والبعد عن مفهوم التطور التاريخى. كما أن أغلب هذه الثقافات يغلب عليها طابع التوازن بين الوجود الإنسانى وبين الوجود الكونى أو الكلى. ومن ثمّ ينتهى معظمها ببلورة نوع من الحكمة، التى تقوم سواء على الانسلاخ التام (الهندية) من مشاغل المجتمع وهمومه، أو التوافق المستمر بين النظم والاستراتيجيات البشرية وبين القوانين الكلية التى تفرض وجودها على الحياة من خلال فلسفة "الطريق" (التاو) وثنائية الحركة أو المذكر (Yang) والسلبية أو الأنثى (Yin) الملازمة لها، أو حتى من خلال مفهوم (Che) الاستراتيجى الذى يعنى الاستعداد أو التشكل. ولربما تميز الفكر اليابانى -خاصة إبان العصر الإقطاعى- بدعوته إلى الحركة والفعل من غير أى اعتبار للقيم الأخلاقية التى ورثها عن الحضارة الصينية.



إلا أن ذلك لم يمنع أصحاب هذه الثقافات من القيام بأدوار تاريخية فاعلة ومؤثرة في محيطها، تمامًا كما لا يحجب الطابع الدينامي الذي عرفه الإسلام في بداياته وأوج تألقه، وهو الأمر الذي يؤكد لنا أن هذه الرؤى، التي يمكن استخلاصها من هذه الثقافات والحضارات، هي، في نهاية الأمر خلاصة تجربة تاريخية وليست سمات طبيعية أو تصورات ثابتة ودائمة تشكل هوية شعوبها أو حقيقتها الأزلية.

ويقودنا البحث الأخير عن «الشخصية العربية في مصر» إلى مناقشة المناهج العلمية المستخدمة في سبر أغوار هذه الشخصية، وتحولها من المداخل "العرقية" أو الإثنولوجية التي كانت تعنى بتحديد "عقليات" الشعوب، وتقسيمها إلى عقليات بدائية أو وحشية وعقليات منطقية أو متطورة، إلى المداخل الاجتماعية والنفسية الاجتماعية التي لا تعنى بمثل هذه التجريدات التي تسليخ التصورات الذهنية عن واقعها أو محيطها الحضارى والثقافى لتقارنها بتصورات بعيدة كل البعد عن إطار تجربتها التاريخية، بقدر ما تعنى بتحديد أنماط السلوك البشرى وتحديد المعايير التي تحكم هذا السلوك وفقًا للظروف التاريخية التي تعيش فيها الجماعات الخاضعة للبحث، ووفقًا لبعض المعايير التي يستخلصها الباحث نفسه ويعتبرها مؤسسة لهذا السلوك مثل "الشخصية الأساسية" عند "أبراهام كاردينر" أو "الشخصية الفهلوية" لدى "حامد عمار". وكان جل همتنا منصبًا ليس على إثبات أو عدم إثبات مضمون هذه المناهج، طالما أن

موضوع الشخصية يشكل مادة تتسم بالسهولة والحركة المستمرة، ومن ثم يصعب تقنيه وتعميمهن وإنما على فك الارتباط بين مفهوم "الغيب" ومفهوم "الخرافة"، وذلك بإعادة شحن مفهوم الغيب بمبادئ التسامي أو العلو التي هي أقرب إلى فكرة التأسيس منها إلى فكرة المحايثة التي تقوم عليها الخرافة حيث يتم الخلط أو المزج بين التصور الخارق أو العجائبي وبين الواقع الفعلي. بعبارة أخرى يمكننا القول بأن الغيب بُعد أو تباعد غير منظور بينما الخرافة حضور عجيب يملأ الذهن ويشغله عما عداه.

د. محمد علي الكردي

الإسكندرية في ٢ إبريل ١٩٩٨م.





## ١- الشرق والغرب

### بين الواقع والإيديولوجيا

إننا نريد، بصدد هذا الموضوع، تقديم بعض الأفكار الأولية التي قد تساعدنا، فيما بعد، في إعداد بحث طويل المدى. مهما يكن الأمر، إن فكرة البحث قد راودتنا بعد قراءة مجموعة من الدراسات - سواء أكانت غربية أم شرقية - تقوم على تشويه رؤية الغير أو تفخيمه بطريقة ذاتية.

إننا نود الحديث، إن صح هذا القول، انطلاقاً من موقف "التنازع"، كما نريد تعميق أرضية هذا التنازع حتى يمكن إبراز الشقة القائمة بين الواقع والإيديولوجيا. ونحن إذ نتحدث عن التنازع، فإنما نفعل ذلك بالقدر الذى لا يمثل فيه هذا الموقف إحدى المسلمات المفروغ منها، وإنما بالقدر الذى يشكل فيه بعداً علينا أن نشيده لبنة لبنة، فى ضوء إسهامات المناهج البنيوية والنفسية والظاهراتية. نحن لا نسعى فى

الواقع إلى إدراك ذاتنا أو هويتنا داخل إطار نسق مغلق ومسبق تختلط فيه الرغبة بالواقع. كما أننا لا نريد أن نفهم ذاتنا كما يفعل بعض الكتاب المستغربين<sup>(١)</sup>، انطلاقاً من مفاهيم شكلت الخلفية التاريخية لتطور المجتمع الغربى خلال القرن التاسع عشر. هل هذا معناه أننا أجدر من غيرنا بالتقاط كل أثر للأيديولوجيا، واكتشاف الواقع على حقيقته وبطريقة موضوعية كاملة؟ لا شك أن ذلك أمر مبالغ فيه؛ ولكننا نود ولوج طريق نقدى قد يساعد، فى المستقبل، على فهم أفضل لذاتنا ولذات الآخرين.

فى البداية، سوف يستوقفنا بعض الوقت كتابان بالغ الخطورة والأهمية النقدية بالنسبة لثقافتنا. إلا أن هذه الأهمية لا ترجع إلى كونهما فريدين فى تاريخ الاستشراق النقدى<sup>(٢)</sup>، وإنما إلى خطورة المنهج العلمى الذى يستندان إليه؛ فهذان الكتابان قادران، بما يتميزان به من موضوعية علمية ظاهرة، ومن معلومات وتحليلات دقيقة، على كسب قناعة القاعدة العريضة من القراء الغربيين. ولاشك أن هذه القناعة مؤكدة، نظراً لمطابقتها لحقيقة "متوقعة" وقائمة من قبل؛ لأنها فى نهاية المطاف ترد إلى المجتمع الغربى صورته مدعمة بتحقيق "الآخر". وليس من شك فى أن عملية "المرآة" هذه عملية جد خطيرة؛ لأنها ملازمة لعملية المعرفة، حيث تحدد الذات العارفة الآخر وتشكله فى صورة موضوع. وليس أمامنا لتحطيم لعبة المرايا هذه إلا احتمال واحد،

هو الوقوف فى مكان مركزى، حيث تتحدد صورة الذات كعلاقة فرقية مع الآخر.

هناك عدة ملاحظات تفرض نفسها بالنسبة لدراسة "جرونبوم" عن "الهوية الثقافية للإسلام". أولاها تتصل بتعريفه الثقافة على أنها "نسق مغلق"، وهو الأمر الذى تعرض له الكاتب المغربى عبد الله العروى بالنقد المسهب. إلا أن العروى، مع رفضه لمنهج "جرونبوم" لا ينكر غياب البعد التاريخى فى الرؤية الإسلامية للوجود، وهو البعد الذى يراه ضرورياً لعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية والحضارية للمجتمع العربى. غير أننا سنهمل، بصفة مؤقتة، قضية التاريخ لارتباطها بإشكالية أكبر وأعمق وهى "البنية الزمنية" التى تمثل مفهوماً متعدد المستويات، وإن كنا نفضل ربطه، على الطريقة الظاهراتية، بفيض الواقع المعيش.

ولكى نعود إلى "جرونبوم" ليس من شك فى أن كل تصور دينى للوجود يفترض عالماً محددًا من التساؤلات والإجابات الممكنة، ولكن الذى يبدو غريباً فى حالة هذا المستشرق هو قيامه بمقارنة بين الثقافة الغربية من وجه نظر واقعها التاريخى المستمر وبين الإسلام، بعد رده إلى نسق فكرى مغلق ومعزول عن الواقع الحى للمجتمع الإسلامى. بعبارة أخرى، إن "جرونبوم" يقارن بين وحدتين جد مختلفتين: بين وحدة دينية فيما يخص الإسلام، ووحدة تاريخية فيما يخص الغرب. وهذا ما يدفع الكاتب إلى التعميم انطلاقاً من بعض السمات



التي لا تنتمي بالضرورة إلى الإسلام، وإنما إلى الأبنية العامة للمعرفة قبل نشأة الفكر التجريبي. من ثم فإن تعريف "جرونيانوم" للبنية الأساسية للفكر الإسلامي<sup>(٣)</sup>، لا تبتعد كثيراً عن بنية فكر النهضة الأوروبية التي حددها "ميشيل فوكو" بأنها «تكنيك تعقيب وتفسير»<sup>(٤)</sup>.

إن هذه البنية لا ينبغي تعميمها، في نظرنا، لأنها ليست حقيقة قائمة بذاتها، أو مبدأ منصوباً عليه؛ هي، في الواقع، اتفاق ضمنى قام عليه جهود العلماء في الشرح والتفسير. وهو مجهود يأخذ مكانه في إطار ما يمكن تسميته بالواقع "التاريخي" للإسلام، مقارنة بالواقع الديني المتصل بالعقيدة. أما النقطة الثانية المهمة في المقارنة التي يعقدها الكاتب، فهي التقاء الثقافة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية من جهة، ومع الثقافة الغربية المعاصرة من جهة أخرى. ويعتقد "جرونيانوم" بأن الفكر الإسلامي لم يأخذ عن الفلسفة اليونانية إلا مجموعة من القوالب، لأن ذلك يتجاوب، كما يقول، مع «حاجة وتوقع»، وأنه لمن الصحيح أن نقبل مع الكاتب القول بأن الفكر اليوناني لم يستخدم من قبل مفكرى الإسلام إلا كأطار صوري لتنظيم الخبرة التي اكتسبوها في ظل الإسلام. ويجدر بنا أن نفهم هذا الموقف في إطار مركز السيادة التي اكتسبها الدين الجديد كظاهرة ثقافية منتصرة، وحقيقة حضارية مهيمنة. وليس من شك في أن أى اختيار آخر يمس "مضمون" الرسالة الجديدة كان يمكنه أن يعرض وحدة العقيدة إلى التفكك والانقراض؛ ومن ثم كان

شيئاً مستحيلاً من الناحية المنطقية. إلا أن ذلك لم يمنع، إذا استثنينا مجال العقيدة وبعض الميادين الخاصة كالفن والأدب، من قيام الفكر اليوناني بإحداث تأثيرات عميقة وجذرية في مجال العلم والفلسفة العربية والإسلامية. يقول لنا عبد الرحمن بدوي في هذا الصدد: «إن نفاذ الفكر اليوناني كان شاسعاً في جميع مجالات الفكر العربي، حتى في تلك التي كانت فيها المقاومة على أشدها، كالفقه والتشريع وعلوم الدين. إن المعجزة اليونانية كانت محل اعتراف الجميع»<sup>(٥)</sup>.

من جهة أخرى، يعتقد "جرونباوم" بأن تأثير الفكر اليوناني على الثقافة الإسلامية لم يثر أية مشكلة؛ لأن الأمر يتعلق، كما يرى بحق، بعلاقات القوى السائدة بين المجتمع "المستقبل" والمجتمع "الواهب"<sup>(٦)</sup>؛ ولما كان المجتمع الإسلامي في موقف الأقوى، فإنه لم يخش استيعاب بعض المؤثرات والعناصر الثقافية الأجنبية، سواء أكانت يونانية أم فارسية أم هندية، فعلاقة القوى، التي تلعب هنا في صالح المجتمع المستقبل، تشجع - كما يرى "ناتان واشتل"-<sup>(٧)</sup> مبدأ الدمج الذي يسمح باستيعاب عناصر ثقافية أجنبية، وإخضاعها لمعايير ومقولات الفكر الأصلي. أضف إلى ذلك أن هذا الانفتاح الثقافي لا يتطابق مع نظرية الكاتب عن انغلاق البنية الأساسية للثقافة الإسلامية، كما أنه يشكل في الواقع المحور الدينامي الذي يسمح للفكر الإسلامي بالتطور والتجدد، وكل توقف في حركته معناه الجمود والركود؛ وهذا ما يحدث عادة في فترات التدهور

والانكماش الحضارى. إلا أنه يبدو لنا أن "جرونيباوم" يقيم الخط الفاصل بين الانغلاق والانفتاح على مستوى أعمق: مستوى الأصالة أو خصوصية الهوية. ومن ثم يصير مستقبل أية ثقافة فى خطر؛ لأن التطور يمس، بهذه الطريقة، جذورها وأسسها وليس سماتها العامة أو إمكاناتها فى التشكل والتأقلم. وليس من شك فى أن كل ثقافة، سواء أكانت شرقية أم غربية، تفترض، فى الواقع، حدًا أدنى من الانغلاق أو المناعة التى لا يمكن تجاوزها، وإلا وضعت نفسها فى موضع التساؤل.

ربما يبدو هذا الموقف أكثر وضوحًا فى الحكم الذى يصدره الكاتب على قضية تغريب ثقافتنا المعاصرة: هل هذا التغريب يضع أصالة تراثنا الثقافى موضع التساؤل؟ وهل هو ممكن مع بقاء هذا التراث، أو هو يفترض، ببساطة، التخلّى عنه أو طرحه جانبًا؟ إن إجابة "جرونيباوم" فى هذا الصدد صريحة: «إن التحول، لكى يكون فعالاً، لابد أن يكون شاملاً أو شبه شامل»<sup>(٨)</sup>. ومع ذلك فرغبة "جرونيباوم" لم تتحقق؛ إذ أن الواقع العربى يمثل ضرباً من الازدواجية الغريبة. ومن المؤسف حقاً -على الرغم من دقة ملاحظات الكاتب فى هذا المجال- أن يحكم على موقف مجتمعنا العربى الممزق بأنه وضع إرادى مقصود. فهو يقول بصدد العالم العربى: «كل شخص [به] وجد نفسه مضطراً لتجسيد شخصيتين. والعالم التقليدى كان أكثر واقعية من ذى قبل، على الرغم من اندثاره وزوال وقته، كما أن تأثيره العاطفى لم يخبط إلا فى



حالات نادرة نسبيًا. فى الوقت نفسه، تمثل الواجهة الغربية مقدمة المشهد، كما يعتمد مستقبل الأمة على عملية الاستيعاب الجارية، بل، وفى كثير من القلوب، الإحساس بتقدير الذات. غير أن المجتمع كان عليه أن يقدم أيضًا وجهين (كما أنه ما يزال يقدمها حاليًا)؛ فهو يسعى إلى إظهار مدى التغريب الذى وصل إليه على الساحة الدولية مع كثير من التجاوز، كما يسعى، ليستمد منه قوة أكبر، إلى اتخاذ السلوك المضاد فى الداخل، إرضاء للعناصر المبالغة فى الرجعية والتقليد»<sup>(٩)</sup>.

إلا أن عملية التغريب، غلى الرغم من الازدواجية وكثرة العقبات النفسية والثقافية، تحرز فى نظر "جرونيباوم" تقدمًا، ويجدر بها أن تفعل ذلك. وهو يعتقد بأن التغريب يعد الطريق الوحيد إلى عملية التطوير الشاملة؛ إذ أن أية محاولة للتطور الذاتى تفترض -وهذا محال فى نظره- ذبول الحضارة الغربية. ونحن نرى أن الكاتب -بطرحه لقضية تحول المجتمع العربى على هذا النحو، يخلط بين مستويين جد مختلفين، ألا وهما المستوى الكمي و المستوى الكيفى. كما أننا نكاد نعتقد بأن الكاتب حينما يطرح القضية على المستوى الثقافى إنما يقصد إلى المستوى الكيفى بالذات، أى المستوى الذاتى المحض، وهو المستوى الذى يصعب تقليده أو نقله. من ثم، ليس من باب الصدفة أن نرى كل البلاد النامية، وليس فقط البلاد العربية، قد اتخذت لها وسائل تنمية غربية المصدر، إذا رجعنا إلى الأصول التاريخية، سواء أكانت ليبرالية أم اشتراكية، وذلك

من غير أن تقبل - بالضرورة - المسلمات الأيديولوجية التي تشكل خلفية هذه الوسائل التنموية. إن هذه الظاهرة يمكن ردها ببساطة إلى اختلاف الظروف الخاصة بكل قطر، وعلى وجه الخصوص، إلى عملية كاملة من التمايز و"الشخصانية" التي تمثل، كما يرى محمد عزيز الإحبابي<sup>(١٠)</sup>، السمة المميزة لكل ثقافة. ونحن لا نقصد بهذا الكلام إرضاء غرورنا القومي، إذ أن عملية التميز هذه ضرورة داخلية أكثر منها رغبة في الحفاظ على نوع من الأصالة المصطنعة والمنقولة عن الماضي. إلا أن هذا ليس معناه، في الوقت نفسه، أن كل بحث عن الأصالة مرفوض بالضرورة، بل يجدر بنا أن نعنى بها حتى نحسن فهم الإشكالية التي تولدها، كما أنه يجدر بنا كذلك أن نعنى بها لا كمفهوم مجرد، وإنما كحقيقة مرتبطة بالواقع الاجتماعي-التاريخي. وسوف تشكل هذه القضية، بعد قضية الزمان، المشكلة الثانية التي ستحظى بعنايتنا بعض الوقت.

إن هاتين المشكلتين لا يمكن فصلهما عن قضية ثالثة عاجلها "جرو نباوم" بمهارة وحقق، وهي قضية النموذج المعيارى الذى يسود ثقافتنا في فترة الانحطاط. ويظهر هذا النموذج فيما يسميه الكاتب الصورة الذاتية للمجتمع في ثقافته، التي تتجاوب لدينا مع رغبة ملحة في تبرير الحاضر وحتى المستقبل بالماضى. على هذا النحو تشبع هذه الصورة الخيالية حاجة المجتمع إلى رآب الصدع، أو سد الفجوة الحضارية

التي نشأت بين نقص الحاضر وخصوصية الماضي، التي يُضفى عليها البعد الزمني طابع المثالية والندرة. وهنا أيضًا يتجاوز الكاتب الطابع الديني الذي يشكل العنصر الغالب في الثقافة الإسلامية ليستنبط سلمًا من القيم ينتهى فى كل عملية مقارنة بين الشرق والغرب بإدانة الأول؛ لأنه إذا كانت الصورة الذاتية للشرق هي، وفقًا لـ "جرونبوم"، صورة معيارية، عاطفية وأولية، فإن صورة الغرب، التي يستعيرها الكاتب من "هوسرل" تفترض تصور الوجود الإنساني كحقيقة تشكل عبر التاريخ من غير غائية ولا حتمية سببية من أى نوع.

إن "جرونبوم" يحاول، فى إثر مؤسس الظاهراتية الذى يضع الشعور فى مكانة مركزية بالنسبة للوجود، إقامة تعارض جذرى بين الحضارة الغربية القائمة على ضرب من المركزية الإنسانية (anthropocentrisme) وبين الحضارة الإسلامية القائمة على مركزية الوجود الرباني (théocentrisme)، الأمر الذى يسمح له بالادّعاء بأن الحضارة الغربية ذات بنية مفتوحة تتسع لإمكانات ثقافية متعددة، بينما يرد كل تنوع فى حضارة تقوم على الدين إلى مبدأ وحدة، كأن هذه لا تتقبل عناصر الإمكان والمخاطرة والصدفة. وإنه لمن الواضح حاليًا أن المنهج الظاهراتى الذى يضع الذات فى قلب عملية المعرفة قد تجاوزته المناهج البنيوية التي يقضى فيها النسق على كل مفهوم للشعور أو الذات، وأن الحضارة الإسلامية لا تقوم فقط على القطاع الدينى

إذا نظرنا إليها نظرة كلية. وليس من شك فى أن القطاع الدينى يمثل المركز الذى تقوم عليه، ولكنه يلعب دور الموجه أكثر فأكثر، نظرًا لتعدد جوانب الثقافة، وغلبة طابع التخصص على مستوياتها المختلفة.

ويبدو لنا أنه لكى نحسن فهم وضع ثقافتنا بالنسبة لثقافة الغرب، علينا أن نميز بين مستوياتها المختلفة، وأن نبرز الفوارق التاريخية التى تحكم عملية تصنيفها. فـ "جرونيوم" ينطلق، فى الواقع، من المبدأ اللادينى للثقافة الغربية - وهذه وجهة نظر لا يشاركه فيها كل مفكرى الغرب - لكى يقيم نموذج المفتوح المتقبل للآثار المتراكمة لعملية معرفية متجددة أبدًا، بينما ليس هذا المبدأ، فى الواقع، ملازمًا بالضرورة للحضارة الغربية. هو، فى الحقيقة، نتاج لفترة محددة من تاريخ هذه الحضارة؛ إذ أنه مرتبط بالعقلية العلمية التى واكبت ظهور المجتمع الصناعى الغربى الحديث. فى هذه الحال، يصبح من الأفضل مقارنة الإسلام والمسيحية بالقدر الذى تولد عنهما نمطان مختلفان من الثقافة الإنسانية. ومن جهة أخرى علينا أن نعترف بأن مصطلح الثقافة الإسلامية لا يستخدم حاليًا إلا فى الإشارة إلى قطاع محدد من المعرفة فى العالم العربى والإسلامى، وهو القطاع الذى يخص الجوانب الدينية المختلفة. من ثم نستطيع فصل المجالين اللذين قام بدمجهما "جرونيوم" فى تعريفه الثقافة، وهما مجال العقيدة والعبادات ومجال المعرفة العلمانية، إن صح هذا التعبير. إلا أننا لا نريد، فى الوقت نفسه، تجاهل الهدف



الرئيسى من هجوم هذا المستشرق، وهو محاولة هدم الروح الإسلامية التى تشكل أفق وقاعدة الثقافة العربية.

ونحن، مع ذلك، إذا أخذنا الأمور بمقياس الواقع، وجدنا أن هذه "الروح" ليست لب المشكلة، إذ إن الفصل بين المستويات الثقافية، الذى أشرنا إليه، أصبح حقيقة واقعة. وإذا كان لزاماً علينا أن نعيد تقييم هذه "الروح" فلنبداً من هذا الفصل الذى تمخض عن تصدع مجتمعتنا التقليدى أمام تدفق مقومات الحضارة الغربية. إلا أنه، لكى نعيد النظر فى هذه "الروح"، ليس من المحتم علينا أن نقبل وجهة نظر الغرب، وأن نقطع كل الوشائج مع تراثنا القديم؛ فالأمر هنا، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، يخص شخصيتنا القومية. والحل الذى يمكن أن نتوصل إليه سوف يشكل خصوصية ثقافتنا الوطنية كنتاج لمجموعة من الاختيارات الحرة الأصيلة. ومع ذلك فهذه الأصالة ليست فى مجرد الحنين إلى الماضى أو الرغبة فى المعيشة كالأجداد؛ إن الأصالة، فى نظرنا، اختيار مبتكر ومتوازن، ولربما يكون نموذج "ساير"<sup>(١١)</sup> فى الثقافة الصادقة أقرب الصور إلى ما نقصد. وغالباً ما يتم هذا الاختيار بين العناصر المادية للتقدم - التى تخضع لمعيار كمى تفرضه الضرورة- وبين العناصر الروحية الأكثر حيوية من التراث، والتى تهدف فى النهاية، إلى إحداث التوازن والانسجام بين الأبنية التحتية والفوقية للمجتمع العربى.

بعبارة أخرى، علينا أن نقوم بصياغة نظرية في التنمية، وابتكار ثقافة دينامية موجهة إلى المستقبل بالقدر الذى يفتح فيه هذا المستقبل الآفاق، ويفجر الإمكانيات، وبالقدر الذى يعد فيه عن صور الماضى البالية. وأعتقد أنه قد تم كثير من الجهود القيمة فى هذا النطاق، ومنها أعمال الكاتب المغربى عبد الله العروى<sup>(١٢)</sup>، وهى وإن كانت مغلصة فهى لا تتجاوز مرحلة النقد السلبى؛ إذ أن هذا الكاتب يستقطبه فكرة "الرؤية التاريخية" التى لازمت بداية عملية التنمية الاقتصادية، وواكبت مرحلة التصنيع فى أوروبا الغربية. ويبدو لنا أن هذا الكاتب لا يميز بين فلسفة للتاريخ، قد تقادمت الآن، وبين تقنية للتقدم يُدمج فيها بالضرورة مفهوم الزمن فى أى مشروع للتخطيط. وليس من شك فى أن مفهوم التاريخ الذى يعنيه عبد الله العروى قضية ماركسية تفترض السيطرة على الطبيعة، وتوجيه أحداث هذا العالم نحو غاية إنسانية. ومن المعروف أن رؤية الرجوع هذه تعد أحد نواتج المجتمع الصناعى فى القرن التاسع عشر، مما تجاوزه الاتجاهات البنيوية للماركسية الجديدة. فلقد تضافرت أبحاث "جودليه" و"التوسير"<sup>(١٣)</sup>، فى ضوء قراءة جديدة لمخطوطات ماركس لعام ١٨٤٤، على إقصاء كل مفهوم للتاريخ بالقدر الذى يتعارض فيه التاريخ مع النسق. وإن كان لا مناص من الرجوع إلى التاريخ؛ فهو يأخذ فى هذه الأبحاث صورة نظام تحول يتجاوز مجال الاستمرارية والتطور الخطى إلى مجال الانفصام والاستمرارية. ونظراً لأن كل

استعارة للشرق من الفكر الغربى تفصلها عنه مسافة زمنية؛ فإن الرؤية الإنسانية هى التى مازالت سائدة حتى الآن فى العالم العربى. إلا أننا يجب أن نستثنى، فى نهاية هذا العرض، أعمال أنور عبد الملك المصرى، التى يحاول فيها أن يصوغ بطريقة جادة نظرية للنهضة القومية<sup>(١٤)</sup>.

أما كتاب "بانهول" عن "الأسس الجغرافية لتاريخ الإسلام" فهو أكثر خطورة؛ لأن كتاب "جرونبوم" ضرب من التفسير الذى يمكن قبوله أو رفضه، بينما كتاب "بانهول" دراسة جغرافية تجمع كل صفات الموضوعية العلمية. يقول لنا الكاتب بطريقة تكاد تبلغ حد البراءة: «لقد حاولنا، وفقاً لخطة إقليمية، تحليل آثار وصول المسلمين، أكثر من الإسلام، إلى المناطق التى قاموا باحتلالها»<sup>(١٥)</sup>. على هذا النحو، يحاول الكاتب، انطلاقاً من هذا التحليل المدعم بالوثائق المصورة، أن يبرهن على أن وصول المسلمين قد صاحبه، أو خلفته على طول المدى، مظاهر من البداوة والارتداد فى الحياة الريفية. إن "بانهول" يخلط، فى البداية، بين ظاهرة البداوة وبين حركة انتشار الإسلام، ويحاول على أساس هذا الخلط إقامة نظرية لا تقوم على معارضة الرسالة الحضارية للإسلام، التى تضيف على المدينة أسمى القيم الروحية فحسب، وإنما تشكل كذلك ضرباً من الحتمية الجغرافية الزائفة.

إننا نلاحظ فى محاجة "بانهول" وجود اصطلاحات قابلة للإبدال فيما بينها، الأمر الذى يسمح له بالانتقال من مستوى إلى الآخر دون تمهيد وبطريقة تكاد تكون خفية. وهذه الاصطلاحات هى:

الإسلام، والمسلم، والبدوى. وعدا هذا الخلط المقصود، فإن نظرية تدهور البيئة الحضرية بفعل غزوات البدو ليست جديدة. ولقد أثارها منذ زمن بعيد المؤرخ العربى ابن خلدون<sup>(١٦)</sup>. من ثم فالكاتب لا يفعل سوى تبرير فكرة لا يراد بها شرح أو تفسير ظاهرة الإسلام، وإنما إحدى عوامل البيئة البشرية التى نشأ وترعرع فيها هذا الدين. ونحن نعجب حقاً حينما نرى هذا الكاتب يقرر مرة بأن الإسلام هو «إحدى الأزمات البدوية الحربية الكبرى»<sup>(١٧)</sup>، ومرة أخرى بأن «المثل الأعلى للإسلام الناشئ حضري فى جوهره»<sup>(١٨)</sup>. وأخيراً سوف يقول، لقلب هذه المعضلة فى نظره، بأن البدو كانوا، فى أفضل الحالات، أداة الإسلام الحضري بالقدر الذى يَجِبُ فيه هذا الدين الشامل المطامح المتعارضة لقومين مختلفين: أهل المدينة وأهل البداوة. ولكن علينا أن نتساءل مع ذلك، لماذا تشكل المدينة فى الإسلام الدور الرئيسى وليس البداوة؟ ولا يخلو كتاب "بانهول" من ردود على هذا التساؤل، فالدين عامل تحضر لا يمكنه أن يتضوع إلا فى المدن، كما أن هذه كانت تتمتع، فى حالة الإسلام، بلغة متطورة وثروات هائلة قد تراكت بفعل التجارة. أضف إلى ذلك أن المجتمع الحضري يمثل مجتمعاً متناسقاً، على العكس من مجتمع البداوة المفتت، العاجز عن الارتقاء إلى تنظيم سياسى حقيقى.

وعلى "رغم من أهمية ظاهرة المدينة فى توفير الإطار الملائم لتضوع الحضارة الإسلامية، فإن الكاتب يحاول تفسير عملية انتشار



الإسلام على أنها موجة من موجات الغزو البدوية التي تتم، في نظره، خلال مرحلتين كبيرتين: المرحلة الأولى بقيادة العرب وبواسطة الناقة، والثانية عن طريق الغزاة الأتراك بفضل الجمل البختى (ذى السنمين والذى يرتقى الهضاب بسهولة). من ثم، يبدو لنا أن "بانهورل" يعالج موضوعًا يتصل أكثر بالظروف المناخية والأثر الجغرافية لهجرات الشعوب الرحل في منطقة الشرق الأوسط إبان العصور الوسطى. وليس من شك في أن هذا التصور الزائف يقصد به تفسير حركة الجهاد في الإسلام. وحتى إذا افترضنا أن ظهور الإسلام كان معاصرًا لحاجة القبائل العربية إلى الانتشار، وأنه حول طاقتها التدميرية الذاتية من المناطق الحضرية الداخلية إلى حركة فتح خارجي، فإن ذلك لا يعيبه؛ إذ أنه حول مجموعة من الدفعات الهمجية إلى تيار حضارى دافق كان له أكبر الأثر في إقامة دولة من أرقى الدول في العصور الوسطى.

كذلك يحاول الكاتب، امتدادًا لهذا التصور، أن يقلل من أهمية دور المدينة في الحضارة الإسلامية، فيقول إنها: «تجمع غير متجانس من العناصر المتزايدة بلا رباط حقيقى»<sup>(١٩)</sup>. ثم نراه يشرع بتقديم وصف مفصل للبيوت المنخفضة والحارات الضيقة الملتوية والطرق المزدورة، كما أنه يعيب على المدينة الإسلامية خلوها من أى تنظيم بلدى، وانعدام الروابط المدروسة بينها وبين القرى المحيطة بها. ومع ذلك فإذا كان الكاتب لا يبرز إلا سلبيات المدينة الإسلامية، فهو كما يبدو ينسى

أو يتناسى أن وضع المدينة الأوروبية في العصر الوسيط لم يكن أفضل؛ بل إن المدينة الأوروبية الغربية كانت أقل مكانة من المدينة الإسلامية على مستوى النظافة والصحة العامة، وذلك حتى نهاية القرن الثامن عشر<sup>(٢٠)</sup>. إلا أن الكاتب لا يأخذ ذلك كله في الاعتبار، إذ هو يريد أن يبرهن بأى ثمن على أن المدينة الإسلامية مفككة، وأنها خالية من كل ابتكار. من ثم يرى "بانهول" أن السوق والحمام والبزار ليست إلا صيغاً مطورة لأشكال قديمة في الشرق الأوسط، وإذا أضفنا إلى ذلك نظام الريع العقاري الذى كان يحكم العلاقة بين المدينة والقرية في الشرق الأوسط، ينتهى الكاتب إلى خاتمة مفاجئة، ألا وهى أن الحضارة الإسلامية تودى، على الرغم من وضعها لمثلها الأعلى في الحياة الحضرية، إلى نفى النظام الحضارى نفسه<sup>(٢١)</sup>.

ولكن هل يعنى هذا، بالرغم من كل هذه الادعاءات التى يسهل دحضها، أن كتاب "بانهول" خلو من كل فائدة؟ نحن لا نعتقد ذلك؛ إذ إن هذه الدراسة تقدم لنا عناصر مفيدة لتعميق معرفتنا بالجغرافيا التاريخية، وهو علم لا نمارسه كثيراً في الشرق العربى، للأرض التى انتشر فيها الدين الإسلامى. إلا أننا، مع ذلك، نكرر أسفنا لمحاولة الكاتب، عن طريق اللبس المتعمد، رد الإسلام، وهو ظاهرة دينية حضارية ثقافية مركبة، إلى مجرد تعبير مبسط عن نمط من أنماط الحياة البدوية. ونعتقد أنه إذا أردنا إدراك طبيعة الظاهرة الإسلامية على مستوى التاريخ الوضعى

فحري بنا أن نرى فيها قوة دمج كبرى، أتاحت للعرب فرصة الانتقال من حالة التفتت والتطاحن القبلى إلى مستوى الأمة المتجانسة المتآلفة، وذلك بفضل الطاقات الهائلة من المجاوزة والتسامى التى حوتها الرسالة الإسلامية. من ثم علينا أن ننظر إلى ظاهرة البداوة ليس كعنصر مكون لرؤية الوجود الإسلامى، ولكن كإحدى مظاهر التفتت التى تعرض الوحدة الإسلامية للخطر إبان فترات تدهور السلطة المركزية.

إن الكتاين اللذين عرضنا لهما بالمناقشة يمثلان وجهة نظر سلبية بالنسبة لثقافتنا؛ إلا أن هذا لا يمس طابع الجدية الذى يتمتعان به، إلا أننا للأسف لا نجد عين هذا الاهتمام ولا الحرص فى معظم الدراسات التى يرد لها أصحابها أن تكون مؤيدة لنا ولثقافتنا. فهل تعمل روح التسامح على كيل المديح بلا حساب ومن غير اهتمام بدقائق الأمور؟ يبدو لنا أن التحيز، فى الدراسات النقدية المعادية، يشحذ الهمم، ويضاعف من القدرة على الملاحظة والتقاط نقاط الضعف، أو على الأقل هذا هو الانطباع الذى نخرج به بعد قراءة كتاب "روحيه جارودى"<sup>(٢٢)</sup> المقتضب، وكتاب "بيير روسى"<sup>(٢٣)</sup> البالغ السخاء.

إن هذا الكاتب الأخير يدافع فى كتابه "مدينة إيزيس، التاريخ الحقيقى للعرب" (١٩٧٦) عن قضية تذكرنا بآراء الدكتور طه حسين فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» (١٩٣٨) حيث يكشف علاقات وثيقة بين العقلية المصرية والعربية والعقلية اليونانية. وعلى هذا المنوال

يعتقد "بيير روسى" أن ظهور الإسلام لا يمثل أى انقطاع فى تاريخ حضارات الشرق الأوسط القديم. من ثم نراه ينجح إلى اعتبار كل حضارات المنطقة من مصرية وبابلية وآشورية إلى فينيقية فروعاً منبثقة من جذع أساسى يسميه الثقافة العربية. يقول "روسى" فى جرأة بالغة: «إذا نبذنا كشيء خيالى ومجرد من كل قيمة علمية مفهوم الشعب واللغة الساميين، وإذا فكرنا، لإتقان النظر، وليس للتلذذ بذكر الأفكار المعادة، وإذا كنا عازمين على عدم اللجوء إلى الحلم، علينا إذن أن نعرف العروبة كثقافة الشرق الوحيدة، والشروع، على ضوء هذه الثقافة، فى مراجعة كل ما تعلمناه فى الشرق تحت عنوان: الشرق واليونان»<sup>(٢٤)</sup>. وهكذا يرضى الكاتب غرورنا، ولكن خصوصية كل شعب لم تعد محل نظر. إلا أن هذا لا يمنعنا، فى الوقت نفسه، من الإعجاب بكثير من الإيضاحات التى يقدمها لنا الكاتب عن مصادر الفكر اليونانى الذى كان، فى الواقع، نتاجاً حصيلاً لتفاعل كبير بين روح الشرق وعقلية اليونان المنطقية.

إلا أننا، بالرغم من ذلك، سوف نعى أكثر بالكتاب الآخر: "من أجل حوار بين الحضارات" (١٩٧٧) الذى يسعى فيه "روجيه جارودى" إلى إقامة قضية اتهام ضد الغرب. ومن المعروف أن من يقول اتهاماً يقول تضخيماً وتبسيطاً وتحيزاً. لذلك نرى الكاتب، بدلاً من إبراز النقاط الإيجابية فى الحضارة الغربية من أجل إقامة تركيب موفق



بينها وبين العناصر الإيجابية فى الثقافات الشرقية، يحاول التقليل من أهمية الأفكار الرائدة فى الحضارة الغربية، أى تلك الأفكار التى منحتهم، خاصة، قوته المادية والروحية الهائلة، ويسعى من جهة أخرى، إلى تأريخ ما يسميه بـ "الفرص الضائعة"<sup>(٢٥)</sup> على الشرق بسبب التفوق العسكرى الساحق للغرب عليه. وليس من شك فى أن هذا الموقف يستبعد كل إمكانيات نجاح مشروع الحوار الذى يود الكاتب أن يقيمه بين الحضارات، لأنه بدلاً من الانطلاق من الواقع يخلق فى عالم الخيال واليوتوبيا.

ألا يعرف "جارودى" أن المبادئ الثلاثة التى تحكم، كما يذهب، تطور الحضارة الغربية منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين، وهى أولوية الفعل والعمل، وأولوية العقل، وأهمية دور الفرد، التى يسرع بإدانتها لأنها مرتبطة بالأيديولوجيا الرأسمالية، تعد من أهم النقاط الإيجابية التى يطمح أى مجتمع إلى تطبيقها فى سبيل تحديث نفسه. ونحن نكاد نقول بأن هذه المبادئ ليست غريبة على الإسلام، على شريطة ألا نفسرها فى إطار من المنافسة والتطاحن، وإنما فى جو من التآلف والتكامل. إلا أن الكاتب، مدفوعاً بمشاعره الطيبة نحو الشرق، يسعى إلى تحقير الغرب بأى ثمن ويتمنى لنا مناهج فى التنمية الذاتية خاصة وأصيلة، يعيها شىء واحد، خاصة فى عصر التوحيد والتكامل الصناعى والتكنولوجى، وهو أنها لا وجود لها.

وليس من شك فى أن تطور المجتمع الرأسمالى قد تحقق على حساب الشعوب الشرقية التى نُهبَت ثرواتها واستغلت مواردها الأولية بطريقة منهجية منظمة؛ إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية العوامل الداخلية فى تطوير المجتمع الغربى، ونخص بالذكر التقدم التكنولوجى المتراكم الذى تشهده أوروبا ابتداءً من عصر النهضة، كما أنه لا يقلل من شأن هذه الإرادة البروميثية الخارقة التى دفعت بالغربيين إلى السيطرة على العالم؛ كما أنها كانت -لاشك- ستدفع أى شعب تعاضمت قواه الإنتاجية وتضخمت إمكاناته إلى نفس هذه الطريق: طريق التوسع والهيمنة، وهذه سنة الحياة والتاريخ. وإنه لمن الزيف وخداع النفس القول بأن انتقال نموذج التنمية الذى شهدته المجتمعات الصناعية إلى بلدان العالم الثالث قد حال بينها وبين التطور الذاتى الأصيل، وأن هذا النموذج قد دفع الإنسانية إلى طريق مسدود؛ لأن مجتمعاتنا لم تعرف، فى الواقع، الصناعة الحديثة إلا عن طريق الاتصال بالغرب. ونعتقد أنه لو تحققت رغبات الكاتب لمكثت بعض المجتمعات المتخلفة مئات السنين على طريق التنمية من غير أن تضمن حتى الوصول إلى أولى مراحل التصنيع. بل إن مفهوم التنمية فى الواقع، لا معنى له فى ذاته؛ فهو لا يكتسب معناه وأهميته إلا مقارنةً بالتقدم الخيالى الذى أحرزته البلاد الصناعية.

ولكن علينا أن نفهم جيداً أننا حينما نتحدث عن التقدم أو التنمية إنما نفكر فى عملية التقدم المادى وإنجازات المجتمعات الصناعية

بالغة التطور التى لا يمكن أن نتخيل حياة حديثة خارجها. ولا شك أن اختيار هذا الطريق، الذى هو فى الواقع قدر وليس اختياراً، يحمل خطر توحيد الأنماط الإجتماعية، كما يذهب "ماركيوز"<sup>(٢٦)</sup>. إلا أن هذا الخطر يمكن مواجهته على وجه الدقة بما يمكن أن نسميه "عملية" الثقافة؛ إذ على هذه تقع مهمة تحقيق التنوع فى الوحدة. إلا أن الأصالة، ونريد أن نكرر ذلك، ليست حتماً فى الرجوع إلى الماضى، كما أنها ليست بالضرورة فى نبذ الماضى كله؛ فهذا الأخير يحمل، من غير شك، عناصر سلبية وأخرى إيجابية.

بل علينا أن نعترف صراحة، أن ما هو إيجابى فى الماضى ليس إيجابياً إلا بقدر ما نستطيع الاستفادة منه فى حاضرنا وتوظيفه فى صنع مستقبلنا.

إن إمعان النظر فى هذين الموقفين المتعارضين من ثقافتنا وتراثنا، يجب أن يقودنا إلى طرح السؤال الجذرى عن الخلفية التى تشكل قاعدة كل منهما، ألا وهى الخلفية الأيديولوجية. وسوف نقوم بمعالجة هذه الخلفية فيما يتصل بالمفاهيم الثلاثة التى تعيننا هنا، وهى البنية الزمنية والأصالة والثبات الوظيفى للماضى، وذلك فى إطار الشعور المغترب. فما الشعور المغترب؟ إنه فى نظرنا التعبير الخام أو الصورة غير النقية للشعور التلقائى أو العام بالقدر الذى يمثل فيه هذا الأخير حالة شعورية لا يحكمها تبرير موجه. من ثم لا غرابة فى أن يضم الشعور المغترب

رصيداً من الرغبات المكبوتة التى تلعب، فى الغالب، دوراً أهم من الوضع الفعلى للطبقات الاجتماعية؛ بينما يفترض التعبير الموجه شعوراً فعلياً، وإن لم يكن صادقاً بالضرورة، تلتقى فيه الغاية مع الوسائل المستخدمة، وأهمها توظيف الثقافة توظيفاً أيديولوجياً.

إن إدراك الشعور المغرب يمكن الوصول إليه مباشرة عبر مفهوم الزمان الذى يكمن لا فى منهجية التاريخ الأكاديمى، وإنما فى الرؤية الشعبية للتأريخ. إن علم التاريخ لدينا منقول، فى الواقع، بكل تفرعاته المنهجية من الغرب، الذى لم يصل هو نفسه إلى مرتبة العلمية إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر. إلا أن اختيار المنهج التاريخى الدقيق، فى إطار هذا النقل عن الغرب، كانت توجهه الظروف السياسية-الاجتماعية السائدة فى كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع المصرى. ومن ثم لاحظ أحد المؤرخين المصريين ظهور ثلاث مدارس تاريخية فى مصر:

أ. المدرسة الإمبريالية، الموالية للإمبريالية. وهى تبرز خصوصية الطابع الزراعى للمجتمع المصرى وعدم صلاحيته لقيام حركة صناعية.

ب. المدرسة القومية، المعاصرة لثورة ١٩١٩. وهى تبرز مبدأ القومية ودور الفرد فى التاريخ، كما تعنى عناية خاصة بتاريخ مصر الفرعونى.

ج. المدرسة الماركسية، التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية مع ظهور الطبقة العاملة<sup>(٢٧)</sup>. أما حالياً فتسود التيارات الإمبريقية والوضعية



التي واكبت انتشار الأبحاث الجامعية. ونعتقد أن قسطنطين زريق هو أحد كبار منظري هذه الحركة الوضعية.

إن الشعور العام بالزمان يتصل اتصالاً وثيقاً بالصيغة الشعرية الأكثر رسوخاً، وهو لا يزال يبهرننا باستمراره الحية حتى الآن، وهو يتحدد كنمط من أنماط المعيشة وصورة من صور العقلية التي يميزها استقطاب الحاضر وغياب كل بعد مستقبلي. في هذا الإطار نجد أننا بصدد بنية زمنية ممتدة الجذور إلى أعماق الماضي، ويبدو لنا أن هذه البيئة صورة متفرعة عن الزمان المقدس ذي الاتجاه الرأسى أو زمان التسامى، ولكن في صورته الحية عبر تجربة من النمط الظاهراتى. على هذا النحو يمكننا تحديد نوعين من الزمان الحى لدى المسلم:

أ. نوع قدسى ذو نمط دورى أو متكرر يتجلى فى نموذج الصلوات الخمس.

ب. نوع عادى أفقى الاتجاه يرجع فى الضمير العام الغائم إلى بداية فترة ما بعد النبوة، حيث يفقد الزمان طابعه المثالى.

ويمكن إدراك هذه الصورة الأخيرة من خلال تدهور الإحساس بالتاريخ عبر عملية نقل الحقيقة خلال مناهج العقل والإسناد فى علوم الحديث<sup>(٢٨)</sup>، حيث يتضح أن الابتعاد التدريجى عن فترة النبوة يلازمه تزايد مقابل فى احتمالات الشك وانعدام الثقة. من ثم يمكن اعتبار كل

ابتعاد عن المصدر مرادفًا لزيادة فى الخطأ، ومن ثم علامة من علامات التدهور أو الزيف المتزايد.

من ثم يبقى زمان الصلاة إحدى لحظات الحقيقة القوية، إذ أنه الزمان الوحيد الذى يمكنه الاحتفاظ بطهارته. إنه وقت العكوف على الذات الذى يرتفع بنا عن أوهام العالم الخارجى وخذعه الظاهرية، ووقت التأمل الباطنى، الذى يتيح لنا تجاوز دفعاتنا الأنانية، وهى أشد أنواع الحميمية الوهمية عتمة وكثافة. وكلما عمقنا هذا الزمان، كلما كشف لنا عن الغلالة الزائلة لهذه الحياة الدنيا ووطد فى نفوسنا الإحساس بزمان الحياة المتدنى. من ثم يردنا زمان الصلاة الدورى، بالقدر الذى يرتفع بنا عن مستوى الآلية والنمطية، إلى صورة أكثر جذرية من الزمان وهو زمن التسامى الرأسى، زمان الحقيقة الأبدية. إلا أن هذا الزمان القدسى لا وجود له خارج الضمير المؤمن، وهو الوجدان الذى تشغله قضية الحق. من هنا يكون الاغتراب الذى نشير إليه، ونقصد به تقييم العلاقة الصادقة المخلصة التى تربط المؤمن بمصدر إيمانه وعقيدته؛ فالاغتراب لا يمكن أن يكون إلا فى حجب موقفنا الحقيقى وفى عدم التطابق بين الواقع وتقييمنا له.

سوف يجد بعض الناس من الأمور الغريبة بقاء هذا النموذج حيًا عبر الشعور العام؛ إلا أن ذلك لا يدهشنا قط؛ إذ أن مجتمعنا لم يشهد تحولات جذرية حتى الآن يمكنها أن تحدث صدعًا عميقًا ونهائيًا بين

القديم والحديث. من ثم، فإن موقفنا مازال مزدوجاً، وهذه سمة تطبع شخصيتنا بطابعها العميق. ونحن إذا عدنا إلى قضية الزمان، يبدو لنا أن هناك في قرارة الشعور نموذجاً كامناً ولدته فترة الانقطاع العميقة بين عصر النبوة والعصور التالية. من ثم، إذا كانت الفترة الأولى سوف تمثل، في ضوء هذا المنظور، عالماً زاخراً بالمعاني والدلالات، فإن الفترات اللاحقة سوف تشكل بالضرورة عالماً خالياً من المعنى، ومجالاً تقوم فيه أحداث التاريخ على الضلالة والتخبط. إن التاريخ، بعد أن كانت المعجزة هي القراءة الرمزية للأحداث في عصر النبوة، سوف يصبح مجموعة متتالية من الأحداث لا تقوم على عمق أو على غاية موضوعية تستهدفها. وبالنسبة للشعور المؤمن، ستظل العودة إلى عصر النبوة، أو على الأقل إلى أنماط السلوك التي كانت تميزه، هي المعيار الحقيقي لإحياء التاريخ وإضفاء معنى وشرعية على أحداثه. وقد نستثنى الحياة الفردية من النموذج السلبي العام بسبب دور الإرادة الفردية في الإسلام، إلا أن السعي الشخصي نحو الكمال أو مظاهر التقوى الفردية، سواء ظهرت عبر بعض الشخصيات الاستثنائية (الأولياء) أم كانت نموذجاً مثالياً لأفراد المجتمع لا تغير شيئاً من اتجاه الأحداث بالنسبة للشعور العام. انطلاقاً من هذا التصور، يحتفظ نمطان من الزمان بقيم بالغة السمو: زمان عصر النبوة وزمان الصلابة. أما النمط الأول فيمثل ماضياً مثالياً يقوم على الذكرى التي لا تحيا إلا في ضمير المؤمن. من ثم يظل

المؤمن يحن إليه، وقد يدفعه الحنين، إذا ساءت الأمور وتدهورت الأوضاع العامة، إلى الثورة والعنف. أما زمان الصلاة فيمثل لحظة التسامى القوية التي تركز على مبدأ العكوف على الذات. إلا أننا لا يجب أن نعتقد بأن الإسلام يقيم فصلاً بين الظاهر والباطن؛ فالنية وحدها لا تكفى لأنها، لكي تكتسب قيمة حقيقية، لا بد أن تترجم في صورة فعل أو عمل. أما إذا لم يأت هذا العمل مطابقاً لها، فيكفيها في هذه الحال صدقها وعزمها على القيام بعمل الخير. إلا أن الحركة السلبية للتاريخ، مع الأسف، هذه الحركة التي تزداد مع توالي نكسات الأمة العربية، ثم تدهور العالم الإسلامي نفسه، سوف تنتهي بتدعيم الباطن على حساب الظاهر. من ثم يتحول التاريخ من إمكانية للتضوع والانطلاق إلى قوة تدهور واحتضار<sup>(٢٩)</sup>.

لا جرم أن يكون بناء هذا الزمان الأصلي عبر الشعور العام المغترب يتلخص، بالنسبة لنا، في العثور على "ماهية" ذات نمط ظاهراتي لا ميتافيزيقي، أي متجهة أساساً نحو الوجود والحياة. إلا أن هذه الماهية، التي يمتد أحد طرفيها إلى عالم القدسية، ويرتطم الآخر بحركة التاريخ المقروضة، لا يمكنها أن تفسر لنا مجمل المواقف العامة تجاه الزمان والتاريخ. لكنها تشكل، في نظرنا، على الأقل المبدأ أو النموذج الأول (archétype) الذي يسمح لنا بتقديم "عنصر" تفسير، وإقامة "نظام" من الدفاع الذاتي ضد ضربات العالم الخارجي. وليس من شك في أن

الربط بين هذه الأحداث وبين التاريخ يتم على أساس أن العالم الخارجى يمثل قوة لا تتحمل حيالها أية مسئولية، وإنما نخضع لها كقوة قهر خارجية، كقدر نرفضه فى البداية وننتهى بالرضوخ له والتسليم به.

فلنفسر ذلك: إنه من الواضح، فى الفترة الأولى التى توافق صعود العالم الإسلامى، أن الشعور المؤمن لا يمكنه أن يتفصل عن العالم الخارجى، فهو بالنسبة للعالم والتاريخ أى مجمل الأحداث الخارجية فى حالة توازن واتساق. إلا أن هذا التوافق بين الشعور المؤمن الأول وبين العالم والتاريخ سوف يتحطم، فى نظرنا، بشكل حاسم بعد الصراع الذى ينشب بين على ومعاوية. منذ هذه اللحظة، التى تدخل عنصراً مأسوياً فى الضمير الإسلامى، سوف يفقد التاريخ طابعه التوحيدي الصاعد ليأخذ، من الآن فصاعداً، صورة الفرقة والنزاع، بالقدر الذى لم يعد يواجه فيه العالم الإسلامى أعداءه، وإنما وجوده ذاته بعد انقسامه على نفسه. على هذا النحو، وفى عالم تغلب فيه الفرقة على كل شعور بالوحدة، يفقد الشعور المؤمن اتساقه الأول ويبدأ فى الانقسام على نفسه. إنه يشهد، من الآن فصاعداً، ضرباً من الازدواجية؛ فهو أمام واجهتين متعارضتين: واجهة "جوانية" توفر له ملجأً نفسياً داخلياً يحتمى به ويركن إليه، وواجهة "برانية" تواجهه بينه وبين عالم خارجى تقوم أحداثه، فى نظره، على العبث والضلالة.



سوف تأتي بعد ذلك عصور الغزو والسيطرة الأجنبية من تركية ومملوكية وأوروية؛ تلك التي تعمل، من خلال معايشة التاريخ والمتغيرات، على تكريس عداوة العالم الخارجى وتدعيم انطواء الشعور على نفسه. من ثم، يصبح التاريخ فى هذه الظروف، واجهة القدر المأسوية. أضف إلى ذلك أنه بتشكيله لقوة قهر لاإنسانية، نراه يث فى الشعور العام بذور عالم لاواقعى تصبح فيه المعجزة الوسيلة الوحيدة للنجاة، ولدى الصفوة المثقفة فكرة العقاب الإلهى التى سوف تؤدى، فى بعض الفترات الإيجابية، إلى إرادة التجديد والنهضة. إلا أن هذه الفكرة التى تمثل اختيار الصفوة الاجتماعية، لم تستطع أن ترى النور إلا إثر صدمة اجتماعية عارمة كانت جد ضرورية لصحوة الضميرين العربى والإسلامى فى مصر. ولقد جسدت هذه الصدمة حملة بونابرت على مصر عام ١٧٩٨، أو قل إن هذه الصدمة كانت أكثر الصدمات تأثيراً لما لها من نتائج مهمة وطويلة المدى. إننا نرى هنا، لأول مرة فى تاريخنا، انبثاق الضمير المصرى وارتقاءه إلى مستوى إدراك ذاته. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أن تفجر الوعى الذاتى، وهو لب الشعور الحى وجوهره، كان أحد معطيات الحملة الفرنسية أو ثمارها، إذ أن هذه لا توفر له، فى الواقع، إلا أسباب الانطلاقة الأولية التى تدفعه إلى طريق النضال والمقاومة. من ثم نراه يتكون تدريجياً ويتشكل عبر هذا النضال وفقاً للظروف المحلية والعالمية، نظراً لارتباط تاريخ مصر، من الآن فصاعداً، بتاريخ الصراع الإمبريالى العالمى. ولاشك أن أهم الصور التى يأخذها هو موقف المقاومة المتشددة العنيدة التى تظهر فى شكل الجذرية

الإسلامية التى لا ترى سبيلاً إلى النجاة والبعث إلا فى الرجوع إلى الماضى وقيمه وتعاليمه، ثم موقف التحديث والمعاصرة الذى يمثل صعود طبقة البرجوازية الليبرالية فى مصر وارتباط مصالحها، فى البداية، بمصالح الاستعمار.

على كل حال، إن هذه السطور لا تشكل معرفة حقيقية للضمير المصرى الحديث؛ إذ يتحتم علينا، فى سبيل هذه المعرفة، أن نقوم بتحليله مرحلة بعد

مرحلة، وذلك منذ انبثاقه لدى كاتب مثل الجبرتى وتتبعه حتى يومنا هذا. كما أن هذه الدراسة لا ينبغي أن تظل على مستوى الأفكار فحسب، وإنما أيضاً على مستوى اللغة التى تشهد تحت تأثير حركة الترجمة، كما يرى لويس عوض<sup>(٣٠)</sup>، تحولات عميقة وجذرية فى تراكيب الجمل وأساليب الصياغة. ومع ذلك، ومن غير استخلاص النتائج قبل وضع المقدمات، يبدو لنا أن هذه الدراسة سوف تبرز بعض الثوابت فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر. ومن أهم هذه الثوابت تأثير الفكر الليبرالى على تكوين الثقافة المصرية الحديثة، بالرغم من تأثير التيار الإسلامى، وجاذبية النموذج الماركسى بالنسبة لقلّة من المثقفين التى تود الانفصام التام عن الماضى وأنماطه، ومن ثم سيادة كل أنماط الفكر التوفيقى التى تسيطر على معظم كبار كتابنا المحدثين مثل طه حسين، وتوفيق الحكيم، ويحيى حقى.

وعلى الرغم من أن هذا الفكر التوفيقى قد يتلاءم مع اتجاه قديم وهو "وسطية" الأمة الإسلامية، أو مع حاجة عقلية ثابتة وهى التوازن فى

الاختيار ونبد التطرف، إلا أنه يتوافق، فى تاريخ مصر الحديث، مع نشأة الطبقات البرجوازية الوسطى. وإذا كان التوافق هو وليد الضرورة الاجتماعية-التاريخية؛ إلا أنه، وهذا سبب انتشار هذا النمط الفكرى، يشترك مع الضمير العام فى إشكالية واحدة: وهى ما أسميها إشكالية الرغبة؛ ذلك أن كل اختيار يقوم على مبدأ سائد أو موجه. وبالنسبة للتوفيقية المصرية، يقوم هذا المبدأ المعلن أحياناً والضمنى فى أكثر الأحيان، على محاكاة الغرب الذى تتمناه و"نحسده"، لا من حيث كونه نموذجاً إنتاجياً؛ وإنما كنمط استهلاكى واستمئاعى. إن هذا النموذج الليبرالى يوائم تصوراً مثالياً للغرب أكثر من مطابقته لواقع التاريخ الفعلى، كما أنه يتلاءم مع رغبة عارمة فى التحرر التام أكثر من مواءمته لوعى واضح بالضرورات التاريخية لعملية التنمية الوطنية<sup>(٣١)</sup>. وغالباً ما تأخذ هذه الرغبة فى إطار الفكر الليبرالى صوراً مختلفة من المديح والإطراء التى تُكال للمؤسسات الغربية؛ بينما تتمثل، على صعيد الواقع، فى أساليب وأنماط معيشية تحكمها قواعد ومثل المجتمع الاستهلاكى؛ ذلك أن الفكر الليبرالى المحلى يقوم على رؤية مثالية للوجود يُقدّم لنا الغرب من خلالها على أنه نموذج علينا أن نحتذيه من غير أن نضع موضع التساؤل غايته وأهدافه. ونحن لا يهمنا كثيراً إذا كان هذا التقديم يتخذ أحياناً أشكالاً سلبية، وأحياناً أخرى أشكالاً إيجابية، طالما أن فضائل الغرب أو عيوبه ترد دائماً إلى بواعث شخصية وأخلاقية. لا غرابة إذن فى أن نرى بعض كتابتنا يمتدحون تارة إحساس الغربى

بالواجب والمسئولية وبالنظام والنظافة والجمال، واحترامه للوقت والعمل وحرية الآخرين<sup>(٣٢)</sup>، وتارة أخرى ينتقدون ماديته وأنانيته وتحولته، تحت تأثير القيم المادية والنفعية، إلى ما يشبه الآلة المتحركة<sup>(٣٣)</sup>. فنحن في كلتا الحالتين لا نأخذ في الاعتبار الظروف الموضوعية التي قادت تطور المجتمع الشرقى والغربى إلى الحالة الراهنة، الأمر الذى يدفعنا فى نهاية الأمر إلى محاولة محاكاة النموذج الغربى فى مظاهره التى تتطابق، على وجه الخصوص، مع أعمق رغباتنا وأكثرها رسوخاً فى اللاشعور: وهى تمنى العيش فى هذا المجتمع الذى يدفعنا اتحادنا مع أنماطه ومثله الاستهلاكية إلى تمثله فى صورة أرقى وأسمى مجتمعات الرفاهية؛ ذلك أن الفكر الذى يشكل خلفية هذا الموقف يطابق، كما قلنا، من الناحية التاريخية، رؤية الوجود التى تميز الطبقة البرجوازية الكبرى والوسطى التى يغلب على نشاطاتها النمط التجارى لا الصناعى. إلا أنه يبدو لنا، فى حالة كاتب مثل طه حسين الذى ينتمى فكرياً وأيديولوجياً إلى هذه الطبقة، أنه يتسم بحساسية أكبر وتفتح أوسع تجاه قضايا الشعب ومشاكله الملحة. من ثم كانت لمؤلفها انعكاساتها العميقة، بالمقارنة مثلاً مع أعمال سلامة موسى، على الفكر الاجتماعى المصرى المعاصر، وأهميتها البالغة كأحدى مصادر سياسة الإصلاح الاجتماعى والتعليمى التى انتهجتها ثورة ١٩٥٢.

إن الفكر الليبرالى التقليدى والأدب الأنيق الذى كان يواكبه يفقدان بريقهما مع هذه الثورة التى تعمل بالتدريج على وضع نهاية

لسيطرة الإقطاع وهيمنة البرجوازية الكبرى على المجتمع المصرى. من ثم أصبح الأدب الجديد أقل بريقاً، ولكنه أكثر التصاقاً بالقضايا التى تمس الشعب فى نضاله من أجل التحرر وتحسين مستوى معيشته؛ ذلك أن الطبقات القديمة المقهورة، كالطبقة العاملة وطبقة الفلاحين والبرجوازية الصغيرة - التى تمثل السواد الأعظم من الشعب - يبدأ وعيها فى التيقظ مع الثورة، كما يبدأ وضعها فى جذب اهتمام الكتاب الشباب المتأثرين بالأيديولوجية الثورية. إلا أن اهتمام الثورة الأكبر بقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية لم يتح للأدب الجديد الناشئ، على الرغم من المساعدات الضخمة والتشجيع الكبير الذى حظى به، من بلوغ مستوى الأدب فى الفترة السابقة. كما أن تغير الاهتمام كان له - من غير شك - دوره الكبير فى تراجع كثير من القضايا التى كانت تشغل مفكرى الجيل الليبرالى مثل قضية القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة.

ولكن تراجع هذه القضايا لا يعنى نسيانها؛ لأن الأمم الحية لا يمكنها أن تنسى ماضيها وتراثها. بيد أن هذا الماضى لا يمكن معاشته ولا إحيائه فى صورته القديمة، لأن المتغيرات أكثر من الثوابت فى الحياة، كما أن قضايا العصر تتطلب حلولاً جديدة. وليس من شك فى أن الأصالة تتركز بالذات فى اكتشاف هذه الحلول الجديدة؛ فهى بدلاً من أن تكون نسخة ممسوخة من الماضى، عليها أن تبث فيه من روح الابتكار والتجديد ما يخلصه ويثريه بالصيغ والأشكال الجديدة. إن الماضى لا يقوم بذاته، ولا يجدر بنا إضفاء طابع المثالية عليه، بل علينا أن



ندججه فى الحاضر ونخضعه لدفعات المستقبل ومطامحه. على هذا النحو، لا يمكن نسيان الماضى وتجاوزه، إذ سوف يتم استثماره فى الحاضر، لا على شكل قيود وأثقال ورثناها عن القدماء، ولكن فى صورة دوافع دينامية وعالم من الإمكانيات. وانطلاقاً من هذا التصور، يتمكن الحاضر، وقد أنخصبته دماء الماضى المتجدد، من إعادة صياغة "الغيب" كمشروع، ودججه فى مفهوم أو نظرية جديدة للزمان. فالزمان الذى يفرضه إيقاع الآلة المتطورة وتحتّمه أنماط العمل الحديث يتطلب صياغة جديدة للمعرفة؛ صياغة لا تمكننا من السيطرة على الطبيعة والتاريخ إلا بأخذ المستقبل فى الاعتبار. من ثم لا يجدر بنا أن نفهم المستقبل، وهو ليس إلا "الغيب" نفسه، على أنه قوة سلبية، أى مجموعة من القيود والحدود التى يفرضها علينا المجهول، بل حرى بنا أن نعتبره طائفة من الإمكانيات التى يشكل المجهول بالنسبة لها ما يشبه الحافز أو الدعوة إلى المخاطرة. على هذا النحو لا يعود المجهول يشكل قيداً يحد من طموح الإنسان ويسحقه تحت وطأة الأقدار، وإنما يصبح قوة دافعة وحقلًا من الاحتمالات المحسوبة. عندئذ لا نكون فى حاجة إلى الأيديولوجية التاريخية الغريبة، التى تجاوزتها الأحداث نفسها، والتى تشكل ضرباً من الرؤية الزمنية الخطية الصاعدة التى لا وجود لها خارج عقول أصحابها.

## هوامش البحث

Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes*. Paris, <sup>(١)</sup> Maspéro, 1974.

يعتقد الكاتب أن ما ينقص العرب في سبيل تطوير مجتمعهم هو تصور تاريخي للوجود على منوال الرؤى التاريخية الغربية التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر. انظر ص ١١٥ و ١٣٨.

Gustav E. Von Grunebaum, *L'identité Culturelle de l'Islam*. <sup>(٢)</sup> Paris Gallimard, 1973.

Xavier de Panhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, Flammarion, 1968.

<sup>(٣)</sup> جوستاف فون جرونباوم: "الهوية الثقافية للإسلام" (مترجم عن الإنجليزية): «إن مهمة العقل الإنساني ليست في اكتشاف مجالات بمهولة بقدر ما هي كشف منابع الإلهام والتعاليم التي تحتويها كلمات الله وأحاديث الرسول. إن توسيع مصادر المعرفة يعد أقل أهمية من إبراز محتوى المعارف المكتسبة. من ثم يصبح التعقيب والتفسير هما المهمات الحقيقية للفكر». ص ٨٠.

Michel Foucault, *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966. <sup>(٤)</sup>  
انظر ص ص ٤٤ - ٥٦.

Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris, Vrin, 1968. <sup>(٥)</sup>  
انظر ص ١٣.

<sup>(٦)</sup> جرونباوم، المرجع السابق، ص ١٣.

Nathan Wachtel, "L'acculturation", in *Faire de l'histoire*. <sup>(٧)</sup> Nouveaux Problèmes. Paris, Gallimard, 1974.

ص ص ١٣٠، ١٣١

<sup>(٨)</sup> جرونباوم، المرجع السابق، ص ١٤.

<sup>(٩)</sup> نفس المرجع، ص ١٥.

Mohamed Aziz Lahbabi, *Du clos à l'ouvert*. Dar El Kitab, <sup>(١٠)</sup>

Casablanca, 1961. ص ٢٤.

Edward Sapir, *Anthropologie*. Paris, Minuit, 1967. <sup>(١١)</sup>

(مترجم عن الأمريكية)

يعرف "ساير" الثقافة الصادقة أو الأصيلة بقوله:

«ليس ضرورياً أن تكون الثقافة الأصيلة سامية أو ضعيفة، يكفي أن تكون متناسقة ومتوازنة، وأن

تعيش في تطابق تام مع ذاتها. إنها تعبير عن رؤية للوجود باللغة التنوع، ومع ذلك، هي منسقة وموحدة، إن كل عناصر الحضارة التي تشكلها ذات دلالة تقوم على ارتباط كل عنصر بالآخر. إنها، في أرقى أشكالها، ثقافة تتميز كل سماتها بمعنى، ولا يثير أى جزء من أجزائها الضرورية إحساساً بالمجهود الضائع أو بالإحباط أو الضغط». ص ٣٣٥.

Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris, <sup>(١٢)</sup>  
Maspéro, 1970.

Louis Althusser, *Pour Marx*. Paris, Maspéro, 1965. <sup>(١٣)</sup>

Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspéro, 1966.

<sup>(١٤)</sup> أنور عبد الملك، الفكر العربى فى معركة النهضة، دار الأدب، بيروت ١٩٧٤.

<sup>(١٥)</sup> إكزافيه دى بانهورل، المرجع الفرنسى المذكور، ص ٨.

Ibn Khaldoun, *Les textes sociologiques et économiques de la* <sup>(١٦)</sup>  
*Mouqadima*. (G.H.Bousquet) Paris, Marcel Rivière, 1966.

ص ٥٤ / ٧٤

<sup>(١٧)</sup> إكزافيه، المرجع السابق، ص ٢١.

<sup>(١٨)</sup> نفس المرجع، ص ٢٤.

<sup>(١٩)</sup> نفس المرجع، ص ٥٠.

Mohamed El Kordi, Bayeux aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.<sup>(٢٠)</sup>  
Contribution à l'histoire urbaine de la France. Paris, Mouton,  
1970.

ص ١١٤.

<sup>(٢١)</sup> إكزافيه، المرجع السابق، ص ٥٢.

Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations. Paris,<sup>(٢٢)</sup>  
Denoël, 1977.

Pierre Rossi, La cité d'Isis. Histoire vraie des Arabes. Paris,<sup>(٢٣)</sup>  
Nouvelles Editions Latines, 1976.

<sup>(٢٤)</sup> المرجع السابق، ص ٣٢.

<sup>(٢٥)</sup> روجيه جارودي، المرجع الفرنسي المذكور، ص ٧.

Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel. Paris, Minuit,<sup>(٢٦)</sup>  
1968.

<sup>(٢٧)</sup> صلاح عيسى، الثورة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٢، ص  
١٩، ٢٠.

Hassan Hanafi, Les méthodes d'exégèse. Essai sur la science des<sup>(٢٨)</sup>  
fondements de la compréhension. Le Caire, 1965.

ص ٢٩.

<sup>(٢٩)</sup> « كانت مصر القديمة تحارب الزمان بشبابها، ولكن يبدو أن الزمان قد قتل مصر الحديثة  
أو "الشابة" هذه إحدى الأفكار التي ترد في قصة أهل الكهف لتوفيق الحكيم.

<sup>(٣٠)</sup> لويس عوض، ثقافتنا في مفروق الطريق. دار الآداب، بيروت ١٩٧٤، ص ١٦٨  
- ١٨٢.

<sup>(٣١)</sup> إن فكرة إضفاء طابع مثالي على الغرب في الثقافة الليبرالية سوف تقضى عليها ثورة  
١٩٥٢، لأن صراعها السياسي مع الغرب في البداية سوف يقيم العلاقات معه على  
مستوى الواقع وليس مستوى الأيديولوجية.

(٣٢) انظر يحيى حقى: مصرى فى باريس (النسخة الفرنسية) ترجمة أبو النجا، الجزائر ١٩٧٣، ص ٩٢/٩٣.

(٣٣) توفيق الحكيم: عصفور من الشرق، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٤ (١٩٨٣)  
إن المؤلف يعطينا بجانب السمات الإيجابية للغرب مجموعة من السمات السلبية بواسطة شخصية "إيفانوفيتش"؛ فهذا للحد العاتى بدأ يندم فى أخريات حياته على الروح الدينية التى يتميز بها الشرق، ويأخذ فى انتقاد رجال الدين الغربيين، وكل الجانب الآلى واللاإنسانى للحضارة الغربية. إلا أن هذه الشخصية الباهتة لا توجد هنا، فى نظرنا، لنقد المجتمع الغربى؛ وإنما للإيماء بفكرة انسحاق الإنسان فى المجتمعات الشيوعية. على هذا النحو، يقيم الكاتب، وفقاً لقواعد الثقافة التوفيقية، نوعاً من التوازن بين نقد العالم الشيوعى من جهة ونقد العالم الغربى من جهة أخرى، ذاك الذى تدل على مثالبه آلام "أندريه" البطل الثانى، ومشاكل أسرته التى تنتمى إلى الطبقة العاملة.  
ص ٤٠ / ٤١، و١٤٨ / ١٦١.





## ٣- ضرورات التغيير

### فى الثقافة العربية

ها نحن ذا مرة أخرى نعرض لموضوع يكاد يكون من قبيل الحلم أو من قبيل الاستباق الطموح لواقع ملئ بالعقبات والكيوت. ولكن، هل فى وسع الإنسان العربى إلا أن يحلم وأن يحاول تبديد الغيوم التى تسد أمامه الأفق وتحجب عنه الرؤية المتزنة الرشيدة؟

لا شك أن الساحة العربية مكتظة بالمشاريع التنويرية والمستقبلية: مشروع حسن حنفى فى إعادة بناء التراث وتحديدده، وكتابات محمد عابد الجابرى فى تحليل بنية العقل العربى، واجتهادات عزت قرنى فى إعادة تأسيس الفلسفة المصرية، وكتابات المتخصصين فى العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية كالسيد يس وأنور عبد الملك ومحمود عبد الفضيل، وهذا على سبيل المثال وليس الحصر. ومن هنا قد

يسأل سائل، وما أكثر المتشائمين والمتشككين فى العالم العربى، لماذا تكرر الموضوع وإعادة الطروحات؟ أليس هذا مضيعة للوقت تمامًا على شاكلة سعى أجدادنا القدماء من أهل الكيمياء فى سبيل العثور على "الحجر الفلسفى"؟<sup>١٢</sup>

بيد أن السعى عن هذا الحلم، الذى كان يطلق عليه القدماء "الحجر الفلسفى" -لو تأملنا الأمر جيدًا- هو الذى فتح أمام علماء الماضى دروبًا جديدة من المعرفة وجعل من السعى نفسه، أى من البحث العلمى، منهجًا وغاية. فالبحث -كما نرى- وإمعان النظر فى واقع الأمة وحاضرها ومستقبلها مواكبان فى حد ذاتهما لحركة الوعى. ولا حياة لأمة من الأمم ولا معنى لوجودها ومسيرتها إلا بوعى شعوبها وطليعتها من المثقفين الذين يقع على كاهلهم استكشاف الطريق واستشراف ملامح المستقبل القريب والبعيد.

ولكن ما هو العلم المرجو. وما هى المعرفة المطلوبة؟ وما هى الثقافة التى نريد أن نساهم بها ليس فحسب فى بناء الأمة العربية؛ وإنما فى تشكيل عالم الغد بما يموج به من قوى عاتية تعمل على فرض ما أسمته بـ"النظام العالمى الجديد" ومن ثقافات متعددة -عمل "اليونسكو" على تصنيفها وتحليلها منذ أكثر من ربع قرن<sup>(١)</sup>- ومنها ما يتميز بفاعليته ومنها ما يشكل مجرد رصيد للشعوب من تجارب الماضى وخبراته فى مجال العادات والتقاليد والسلوك والقيم والمعتقدات؟ وربما يبدو لبعض

الباحثين أن هذه المصطلحات لم تعد محل نقاش وأنها من أوليات البحث ومسلماته؛ إلا أنها، في كثير من الأحيان، مدعاة للالتباس والاختلاف، وذلك بقدر ما تجر وراءها عددًا غفيرًا من التصورات والخلفيات الأيديولوجية التي لا بد من التعرف عليها ومحاولة تجاوزها بتأسيس ما يشبه الحد الأدنى من الاتفاق المعرفي والمصطلحي. ذلك أن العلم في تراثنا جد مختلط، فهو تارة علم الفقه أو اللغة أو المنطق، وهو تارة أخرى علم الفراسة والتنجيم<sup>(٣)</sup>، وهو إلى جانب ذلك العلم التجريبي والنظري في مجال الهندسة والطب والحيل (الميكانيكا) والفيزياء وغيرها. وكذلك الأمر بالنسبة للعلم الغربي؛ فالعلم بمعناه المعروف باللغة الإنجليزية والفرنسية (science) أكثر انطباقًا على ما عرف بالمنهج الكمي أو الوضعي، وأحدث صورته هو المنهج التحليلي-الاستنباطي، كما أسسه "كارل بوبر" وحدده "هامبل" و"أوبنهايم" حيث تتم صياغة منطقية-رياضية لتصورات أو نظريات "افتراضية-استنباطية" (hypothético-déductives) على التجربة أو الملاحظة أن تقوم بضبطها أو التحقق منها، على شريطة أن يظل هذا الضبط أو التحقق نسبيًا، أو بعبارة أدق، مشروطًا بإمكانية إثبات زيفه، وهو الأمر الذي يفتح الباب أمام تطور العلم وتقدمه بشكل مستمر<sup>(٣)</sup>. إلا أن هذا المعنى لا ينطبق تمامًا على المفهوم الألماني للعلم (wissenschaft) البالغ الاتساع، والذي يقرب من مفهوم "النموذج" أو "المثال". ومن هنا عملت المدرسة التفسيرية

[illegible]



كالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، بجوار اللغة العربية، وذلك منذ مرحلة التعليم الأولى وحتى نهاية المرحلة الجامعية هادفين من ذلك إعداد الشباب إعدادًا منفتحًا على حقائق العالم المعاصر ودفعه إلى تعدد الرؤى وتقبل مبدأ الاختلاف الثقافى والحضارى بغية توسيع إمكانياته فى الاستيعاب السريع والمنضبط للمعارف العلمية والتكنولوجية فى عالم يسير بخطى حثيثة نحو "مجتمع المعلومات الكونى".

وإذا كان هذا التصور يبدو سهلاً ويسيراً؛ إلا أنه فى الواقع يتطلب انفاقاً ضخماً وتكلفة باهظة<sup>(٥)</sup>؛ كما أن الوصول إلى المعلومات والمعارف المتقدمة ليس من السهولة التى نتخيلها، ولا يقوم على هذا التفاؤل الذى أراء يُغلف كتابات بعض كبار علماء العلماء والتنظير السياسى وعلى رأسهم الباحث المرموق السيد يس<sup>(٦)</sup>. ذلك أن السيد يس، بعد عرض وتحليل دقيقين لخصائص المجتمع الكونى الجديد المنبثق عن الثورة المعلوماتية، يشير إلى سمات وخصائص -هو يعترف بأنها أقرب إلى الحلم- ربما تنطبق على مجتمعات الدول المهيمنة وليس بالقطع على المجتمعات النامية، مثل: إتاحة الحصول على معلومات لكل الناس عن طريق شبكات وبنوك المعلومات، والتحول إلى نظام الديمقراطية "التشاركية"، والتركيز على الإبداع المعرفى وليس على الاستهلاك المادى<sup>(٧)</sup>. وليس من شك فى أننا هنا أمام حلم الديمقراطية والمشاركة الذى يشبه حلم الفترة النهائية من المجتمع الاشتراكى، أى حكم إدارة

الأشياء، وهو الحلم الذى أحبطه النزوع إلى الشمولية التسلطية من قبل نظم الحكم القمعية والذى يصعب تحقيقه فى ظل هيمنة القوى الكبرى المسيطرة ليس فحسب على إنتاج المعرفة وإنما كذلك على الصناعات المتصلة بها من تكنولوجيا الأجهزة الحاسوبية والاتصالات وهندسة الأتمتة والبرمجة. ولقد قام الدكتور نبيل على فى دراسته الرائدة عن "العرب وعصر المعلومات" بتحليل كل جوانب النقص التى تعاني منها البلدان العربية، ويكفي أن نشير إلى قوله فى هذا الصدد: «على الرغم من أن نشاط تقييم التكنولوجيا قد ظهر إلى الوجود منذ أكثر من ثلاثين عامًا، وبالرغم من وجود عدد غير قليل من مراكز التنمية التكنولوجية، واللجان الإقليمية وشبه الإقليمية فى المجال ذاته فى أرجاء الوطن العربى؛ على الرغم من هذا وذاك، فما زال نشاط تقييم التكنولوجيا شبه غائب عن الساحة العربية، واتخاذ القرار السياسى فى معظم أمورنا العلمية والتكنولوجية يتم دون الحد الأدنى من التحليل الدقيق للبدائل التكنولوجية وآثارها»<sup>(٨)</sup>.

ولا يعنى تلمس جوانب النقص فى البنية الأساسية للقاعدة المعلوماتية فى الوطن العربى أننا تجاوزنا، مقابل ذلك، كل جوانب النقص المتولدة عن مرحلة العصر الصناعى التقليدى أو المتقدم. ذلك أننا مازلنا نستورد الصناعات والآلات والأجهزة، بل والمنتجات الغذائية، تمامًا كما نستورد المعارف والمعلومات. وإذا كنا نستخدم هذه الأخيرة

فإنما ينصب جل استخدامنا لها على جوانب أمنية وتنظيمية واستهلاكية صرفة. أى أننا لم نحقق حتى الآن القاعدة الإنتاجية الضرورية -ناهيك عن الإبداع المعرفى الذى يتطلبه المجتمع المعلوماتى المنشود- لاستقلال إرادتنا القومية، ومازلنا تابعين فى أكثر مجالات التقدم المادى والتقانى. ولا يخفى على أحد أن الحذر الأدنى من الشروط الأساسية لتحقيق أى تقدم فى هذا المجال الحيوى لا يتم إلا بتوحيد جهود كل البلاد العربية، أو على الأقل التنسيق بين سياساتها الاقتصادية والتعليمية فى ضوء خطة عمل أو مجموعة من التصورات المستقبلية العريضة تتيح تحقيق نوع من التوازن بين قوى الإنتاج وعلى رأسها الموارد البشرية (ذخر المستقبل) فى المناطق القابلة للتكامل وذلك فى ضوء سياسة إمبريقية مرنة وبعيدة كل البعد عن المتاهات النظرية والأيدىولوجية المسبقة. التى طالما عانى منها العالم العربى طوال النصف الثانى من القرن العشرين، وكان آخر نتائجها كارثة حرب الخليج.

ونحن حينما نتحدث عن ضرورة توحيد الجهود العربية لا نفعل ذلك من منطلق الشعارات القومية التقليدية ولا من منطلق العواطف الطيبة؛ وإنما من منطلق التكتلات الاقتصادية التى يفرضها تطور النظام الرأسمالى العالمى من جهة، وإيماناً باستحالة قيام دولة منفردة مهما تكن ضخامة مواردها الطبيعية بتحقيق التنمية الشاملة والنهضة الحضارية المتكاملة والمتوازنة من جهة أخرى. ولعلنى أتضمن هنا تماماً مع

ما يقوله إسماعيل صبرى عبد الله فى هذا الصدد: «...إن التاريخ والجغرافيا واللغة والدين لا تكفى لتوحيد الأمة، بل لابد من أن يناضل الناس من أجل الوحدة وأن ترغب فيها أغليتهم. كما أن انتظار التقدم ومنافعه الواضحة هو وحده الذى يمكن أن تعبأ على أساسه الشعوب لدعم كل خطوة مواتية على طريق التوحيد»<sup>(٩)</sup>.

لقد دفعنا - كما نرى - حديث المعرفة العلمية بمعناها التجريبي والعملى والتقنى ثم المعلوماتى إلى تأكيد مبدأ التكتل الاقتصادى كضرورة تاريخية ومصيرية لتجميع قوى الإنتاج - وعلى رأسها الموارد البشرية - فى سبيل الحصول على المنافع. وقد يبدو لأول وهلة أن حديث المنفعة يبعدنا عن قضية المعرفة وخلفياتها الفكرية سواء فى تراثنا أو فى تراث الثقافات المغايرة. وفى الحقيقة إن حديث المعرفة - وبصرف النظر عن دراسة "هابرماس" التى أشرنا إليها فى الهامش رقم (٣) - وحديث العلم وما يُنَاط به من أيديولوجيات يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بقضية المنافع. ولعل قول الرسول الكريم الذى يدين فيه "العلم الذى لا ينفع" خير دليل على ذلك. وليس من شك فى أن الربط بين المعرفة والمنفعة يتم، لأول وهلة، على المستوى الإجرائى أو "الأداتى" إن صح هذا التعبير. إلا أن المعرفة، التى نتصورها هنا كضرب من الممارسة البحثية (praxis) ليست فى واقع الأمر خبرة طبيعية أو مباشرة؛ فهى فى جوهرها معرفة مبنية؛ أى معرفة تقوم على لغة صناعية ترتبط بنظام

رأوه فمحق متعرقى بعيد كل البعد عن الخبرة الطبيعية أو الإمبيريقية التي غالباً  
 رثا تشكل المنظور لنا أو تصورنا للمعارف العملية التي نقتلها عن الغرب،  
 والتي نحن واثقون بأن يظن رعاة الليبرالية في فكرنا الحديث أنه يمكن نقلها  
 من غير أن يؤثر ذلك على القيم الثقافية الموروثة. ذلك أن الفكر  
 التكنولوجي الغربي لا يفتقر على مجرد تراكم الخبرة، وتكديسها عن  
 طريق النقل وإعادة الإنتاج، وإنما يؤبط بحركة تنظيم لبناء التصورات  
 والقيم التي يفتح لها ليعبر الفهم، تغيير الهيكل العقلية والسياسة السلوكية  
 كذلك تعديل إيمانهم بالذات والمكان وقوانين الفيزياء والمادة العضوية، غير  
 العنصرية أو وسائلها لا اختباراً ولا حصولاً على المعلومة بل (١) وتسوية نتائجها  
 حتى أن نقل المعرفة في هذه الحالة، فإننا نقل عبرات أجهزتنا الخالية من كل  
 الكيمياء والخطايا الفكرية بل والأبواب العقلية والإجراءات التي تشبه كل  
 جزء لا يتجزأ من الوسط الحضري المتغير هناك، قد أذهلنا كإليه  
 قيمة ما أولئك من معنى ذلك، معناه أننا حينما نتحدث في أساسيات الآلة،  
 سواء كانت مبسطة أم بالغة التعقيد والتطور لا نستطيع أن نشرك البنية  
 العقلية التي أنتجتها ولا النظام الذي أو النسق الفكري والتنظيمي الذي  
 تعمل من خلاله، ولعل هذا يفهمنا وجود العثرات الفردية في عالمنا  
 الغربي والعدم المتمركزة مع ذلك، على الإبداع، وهو الأمر الذي يتغير تماماً  
 الخلق، يفتح هذه الممارسات الفردية بالحرارة التي تستمر جهودها في منظمة  
 أو مؤسسة مثالية، ومن هنا ينشأ أن تحقيق "القطعة المعرفية"



المطلوبة التي يتطلبها التطوير الفعلى وليس التوهمى للمجتمع العربى فى المستقبل يفرض علينا التحليل الموضوعى لكل الآيتية المعرفية التى تعيش فى ظلها، كما يفرض علينا تجاوز "العقبات الايستمولوجية" التى تقرر فى قلب هذه التصورات التى لا تكف عن تكرارها منذ أكثر من نصف قرن تحت مسميات الهوية أو الأصالة وأخيراً الخصوصية.

وأول ما يلتفت نظرنا فى هذه التصورات هو أنها نشأت جميعاً فى ظروف تدهور المجتمع العربى وكنوع من رد الفعل أمام طغيان الفكر الغربى الغازى؛ فهى، من ثم، تنتمى إلى سلوك دفاعى وتمثل مجموعة من القيم الارتدادية، وغالباً ما تُردد كمجموعة من العبارات التحفظية الشكلية التى لا يُنَاط بها مضمون محدد أو يصاحبها جهد فكرى خلاق. وهى، فى الواقع، منسلخة أو مترسبة عن واقع عفى عليه الزمان ولم يبق حياً إلا فى ذاكرة أمة مكلومة ضيعت كل فرصها فى النهضة والتقدم، كما أنها عاجزة عن تمثيل الفكر المغاير وما ينتج عنه من أنماط قيمية وسلوكية، وهو ما يدفع مردديها إلى إدانة كل ما لا يأنفونه من مفاهيم وتصورات فى عُدالة ومن غير دراسة حقيقية أو تحليل منطقى عميق. ولعل الأخطر من ذلك أن أية محاولة لتحليل هذه المفاهيم، ذات الشحنة الاتفعالية والعاطفية العالية، غالباً ما تصطدم بمشاعر الاستنكار والانتهاام؛ بينما لو تأملنا جيداً فكر الدول المتقدمة لوجدناها، فى جوهره، سعيًا نقدياً مستمرًا، وحركة وثابة لا تكمل نحو تجاوز كل ما هو قائم وثابت، وذلك

بقدر ما يشكل كل فكر ثابت ميلاً إلى الاستقرار والسكون والركود فالموت. فأين نحن إذن من الفكر النقدي؟ وما هي الشروط التي نستطيع بفضلها تجاوز الرؤية العضوية التي تمتزج فيها الذات بالموضوع وتلاحم فيها الرغبة بالخيال التعويضي؟

### شروط التغير بين التواصل والقطيعة :

قبل أن نخوض في حديث التغير، علينا أن نقر أولاً بصراحة أننا طالما نتحدث عن الأصول والشروط وعن الثوابت والمتغيرات فهذا يعنى أننا مازلنا في إطار فكر المقدمات، ولكن المقدمات الحقيقية -مثل مقدمة ابن خلدون- تأتي لاحقاً، أى تقوم على حصيلة من الخبرات والتجارب التاريخية، وتشكل من ثم تقييماً لها وتجاوزاً نحو ما هو ممكن. وإذا كنا مازلنا في فكر المقدمات؛ أى في مرحلة تقييم الخطوات الأولى، منذ زهاء قرنين إذا اعتبرنا رفاعة الطهطاوى هو المؤسس الأول لخطاب النهضة؛ فجل ما أعشاه أن يتحول هذا الحديث المبدئى إلى تخصص فى مبادئ التقدم، وليس انخراطاً فيه أو تلاهماً معه.

ولكن التقدم، لحسن الحظ -مهما يكن من اختلاف درجاته وضعف مستواه العام على نطاق الأمة- لم ينتظر المفكرين ولا المنظرين حتى يقدموا تصوراتهم المثلى؛ إذ أن غالباً ما قاد حركة التغير والتطوير رجال الحكم والسياسة (ومثال محمد على خير دليل على ذلك) وهم لم يكونوا دائماً مسلحين بتطورات مسبقة أو نظريات أولية يعملون على

هديها أو يسعون إلى تطبيقها. وإذا كان لرؤى والتحليلات النظرية من فائدة فإنما تنشأ هذه من إيقاظ الوعي والتنبه إلى ضرورة الحركة والتغيير، كما تنشأ من ضرورة رآب الصدع بين حركة الإصلاح أو التحديث الإمبريقية التي مارستها كل البلاد العربية تقريباً فى حقب مختلفة، ووفقاً لطبيعة علاقاتها تصادمية كانت أم تكاملية مع القوى الكبرى المهيمنة، وبين الأهداف المرجوة التي فجرتها حركة الوعي ولكنها لم تتحقق أو لم تصل إلى غايتها. ولعل نقطة الضعف الأساسية التي نعانى منها فى العالم العربى هى هذه الهوة الشاسعة التى تقع بين رجال الفكر والتنظير وبين المسئولين عن التنفيذ، وربما كان خير دليل على ذلك هو هذا الكم الهائل من المشاريع الإصلاحية والدراسات الخاصة لكل المشاكل المطروحة فعلاً سواء على مستوى السكان، أو التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أو على مستوى التخطيط العمرانى، أو إعادة بناء الهياكل الأساسية وتنظيم المؤسسات، وهى ترقد جميعاً على أرفف المكتبات أو فى دهاليز الأرشيفات. إن هذه الحلقة المفقودة بين الفكر والعمل تمثل إهداراً فادحاً للجهود الفكرية والإبداعات المحلية والوطنية، ولعل هذا الوضع أشبه بما ذكره "توكفيل" عن أسباب تدهور الحالة الاقتصادية والمالية والسياسية فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر، الأمر الذى أدى إلى تفجير ثورة ١٧٨٩، وهى أسباب مردها، فى نظره، إلى الفجوة التى كانت قائمة بين دعاة الإصلاح الذين كانوا يُنظِّرون ويحلمون من غير دراية حقيقية

أو خبرة عملية بمشاكل التنظيم والتخطيط والإدارة وبين رجال الحكم والمسؤولين التنفيذيين الذين كانوا يتخبطون بسبب نقص الرؤى وجذب التصورات<sup>(١١)</sup> وربما أيضًا اختلاط المنافع الشخصية بالمنافع العامة.

نستخلص مما تقدم أن العالم العربى عرف ضروريًا من التقدم أو التطور سواء أكان ذلك فى ميدان العمران أو التنظيم، أو فى مجال الاقتصاد والمؤسسات المالية والإدارية، ولكن ذلك كله لم يكن مرتبطًا بنظريات أو رؤى أو مشاريع مسبقة إذ لم يكن فى تراثنا الفكرى إلا دعوات إصلاحية وغالبًا ذات طابع أخلاقى ودينى ولم يكن به قط ما يتفق ودعوة التحديث أو ما يقابل مفاهيم التنمية؛ إذا كنا نفهم التنمية كنوع من التقدم السريع الذى يختزل مراحل النمو الاقتصادى، وهو معنى لم يبرز إلا مع ظهور التخطيط الاشتراكى الشمولى فى مواجهة التطور "الطبيعى" للنظم الرأسمالية الغربية. إلا أنه مهما يكن من أمر هذا التقدم، الذى لم ينشأ فى إطار رؤية تاريخية متكاملة بالرغم من كل مجهودات العطار والزبيدى ورفاعة الطهطاوى التى أشار إليها "بيتر جران"<sup>(١٢)</sup> فى دراسته المتميزة، فهو لا يتم بطريقة مطردة ولا يعرف التراكم والنماء، وإنما يتم فى شكل طفرات ولا يخلو من مراحل ارتداد ونكوص، وهو الأمر الذى يدفع كل مدقق إلى طرح هذا السؤال المحير: لماذا لا يتم الربط بين هذا الكم الهائل من التحليلات النظرية، التى تأخذ نصيب الأسد من الإصدارات العربية، وبين حركة التاريخ؟ هل لأن هناك

حلقة مفقودة - كما كان يعتقد "توكفيل" بالنسبة لمجتمع عصر التنوير - بين رجال الفكر وأصحاب الفعل واتخاذ القرار؟ أم أن هناك خللاً في تركيبة العقلية العربية، التي ذهب الجابري إلى حد نعتها بأنها توقفت عن التطور والتجديد منذ عصر التدوين العباسي؟ أم لأننا لم نعرف كيف نعيد من الجوانب الثورية والبناءة في تراثنا الديني، وهي الجوانب التي يريد حسن حنفي، في مشروعه الخاص بتجديد التراث، إعادة إنتاجها وشحنها بطاقة معاصرة تصل بين الماضي والحاضر بالمستقبل؟ أم لأن هناك إسقاطاً من أصحاب المصالح لرؤاهم الجامدة، كما يذهب نصر حامد أبو زيد، على تفسير النصوص الدينية، بحيث نراهم يرفضون كل رؤية تاريخية تربط حركة الاجتهاد بواقعنا وتعمل على تفسير النصوص الدينية وفقاً لآليات تتلاءم مع حركة التطور والتغير خاصة وأن الفهم نفسه هو في جوهره عملية تاريخية؟ أم أخيراً لأن هناك - كما يذهب محمود شاكر في "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"<sup>(١٣)</sup> - مؤامرة تاريخية كبرى دبرها الصليبيون ثم الاحتلال الفرنسي عام ١٧٩٨، والاحتلال البريطاني (١٨٨٢ - ١٩٥٤) لمصر، ولا يزال ينفذها حتى يومنا هذا من يسميهم بـ "العلمانيين" الذين يحلو لمحمد عمارة وغيره أن يتصدروا لهم بين الحين والحين بالمحاجة والرد والتفنيد؟

إننا هنا، على الرغم من اختلاف وجهات النظر وتباين درجات الخصومة من المحاجة الكلامية (وهو أمر حيوي ومقبول) إلى حد التكفير



والعنف (وهو علامة مَرَضِيَّة تدل على العجز عن الإقناع)، أمام حقيقة ناصعة، ألا وهي عدم قدرة الخطاب العربى المعاصر بجميع أشكاله العلمية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية على رَأْب هذه الهوة السحيقة بين الواقع والتنظير. فهل يا ترى هناك عيب فى هذه الرؤى جميعاً؟ أم فى العقلية العربية التى يذهب بعض غلاة العنصرين إلى درجة اتهامها بالقصور "الجوهري" عن التفكير العلمى المضبوط؟ أم العيب يقع على القوى الخارجية التى تتمثل فى الدول الغربية، ومؤخراً فى هيمنة أمريكا على العالم وتشكيلها لما يسمى بـ "النظام العالمى الجديد"؛ وإن كانت هذه السيطرة مهددة - كما يذهب محمد حسنين هيكى - بكثير من مظاهر الضعف التى تتراوح بين زيادة حجم الديون الخارجية، وتفكك النسيج البشرى، وانخفاض متوسط الدخول، وتدخل سياسة اتخاذ القرار على مستوى القمة؟<sup>(١٤)</sup>

من الواضح أن كل هذه التفسيرات، وإن كنا نقبل بعضها أو نرفضه، لم تكن ممكنة إلا انطلاقاً من هذه الفجوة التى أشرنا إليها، وهى أن الكلمة فى نطاق الفكر العربى ليست مرادفة لفعالية حقيقية، أو بعبارة أخرى إن كل التصورات المقدمة، حتى وإن صيغت فى أنساق متماسكة وأحياناً مقنعة، تعيش فى عالمها النظرى ولا تجد طريقها إلى عالم الواقع، ربما لأنها أقرب إلى الأحلام والرؤى الذاتية، وربما كذلك - وكلا الأمرين جائز معاً - لأن إعاجة صياغة الواقع ليست فى حيز عمل

الفكر وفعاليته. وليس من شك فى أن عدم تطابق الفكر مع الواقع وما ينتج عنه من عجز عن ضبط حركة التاريخ وتوجيهه وفقاً لأهداف استراتيجية محددة يتطلب تحليلاً دقيقاً لطبيعة المعرفة التى يقوم عليها الفكر العربى المعاصر، كما يتطلب تحديداً دقيقاً لماهية الربط بين الفكر والعمل سواء فى تراثنا الذى مازال يحكم عقليتنا الغالبة، أو فى حاضرننا السريع الحركة والإيقاع. ونحن إذ نطرح هذه الأسئلة لا نقصد البتة حبس العقل العربى - وهذه كلمة مغرضة لأنه ليس هناك عقل عربى أو غير عربى وإنما توجد مداخل تاريخية متنوعة - فى ماهيات محددة أو خصوصية متميزة تدفعنا إلى القول بعقل عرفانى أو برهانى أو بيانى، كما يحلو للجابرى أن يقول: كلا، إنما لا نبغى فى الواقع، إلا تحديد نقطة الانزلاق أو الانحراف بين فكر كان يطابق واقعه - تماماً كغيره من أشكال الفكر العالمى - إبان حقبة تاريخية بعينها، ثم تتبع عملية تفكك وانقطاع البصلة بين هذا الفكر وبين عالم الفعل والتأثير.

### المستوى الأنطولوجى والفينومينولوجى للفكر :

ليس من شك فى أن تحديد البنية الأساسية للفكر التقليدى الذى مازال مهيمناً بطريقة ضمنية أو مضمرة على الغالبية العظمى من طرائق ومناهج التفكير العربى السائد هو الأساس الذى يفسر لنا، ليس فحسب هذه الفجوة التى لا يمكن تجاوزها جدلياً أو تركيبياً بين الفكر القديم والفكر التحديثى - الذى لا مناص منه لشويز الأبنية التصورية

والاجتماعية للعالم العربى- وإنما كذلك هذا العجز الجذرى الذى يجعل من الفكر العربى السائد والرائج مجرد آليات تكرر وإعادة استنساخ لمقدمات مقررة سلفاً. إن هذه البنية، التى ما زالت غارقة إلى حد بعيد فى الرؤية الأنطولوجية القديمة، والتى استطاع الغرب تجاوزها على أعتاب العصر الحديث مع "جاليليو" ثم "نيوتن"، شديدة الصلة بالبناء الميتافيزيقى القديم، الذى حاول سمير أمين إيجاد علاقة توازن بينه وبين تركيبة ما أسماه بالمجتمع "الخراجى". إلا أنها على كل حال ليست خاصة بالعقلية العربية، كما يذهب بعض الكتاب، وإنما هى مرحلة من مراحل التطور الفكرى أو انتقاله من عوالم الثبات والتوازن الرأسى إلى عالم التطور التاريخى.

والحقيقة التى لا تخفى على كل مدقق، أن هذه البنية الميتافيزيقية الغائبة الحاضرة عبر تجلياتها الأكثر بساطة والأقرب إلى ما يمثل بديهيات الأمور وطبيعة الأشياء هى التى مازالت، بالرغم من كل حركات التجديد الفكرى والأدبى التى تعانى الأمرين فى سبيل شق طريقها إلى النور، مهيمنة على القوالب الذهنية وطرائق التفكير عبر آليات التدريس وعمليات توصيل المعارف والمعلومات وعبر التصورات التى تشكل نسيج المخيلة الشعبية السائدة -حتى عند صفوة المعلمين- فى تلاحمها مع أبنية الواقع نفسه. فاللغة نفسها كآلية طبيعية موجهة للفكر والتصور مازالت تحمل بين طياتها الكثير من التراكمات والقوالب الاستعارية والكنائية التى

لا تراكب حركة التطور العلمى، والتي تحتاج، من ثم، إلى إعادة صياغة وبناء وتشكيل من منطلق عصرى وبعيداً عن المهارات الأيديولوجية. وآليات التدريس، سواء فى المدارس أو الجامعات، لا تزال تقوم، فى معظمها، على التلقين ولا تتطلب من الدارسين أكثر من الحفظ والاستظهار الصورى وإعادة انتساخ معارف ومعلومات غالباً ما تكون ثابتة ومكررة فى صورة كتب جامعية لا تهدف إلى تجديد العلم وتطوير مناهجه فى البحث والتحصيل بقدر ما تهدف إلى الكسب المادى بحجة تردى الأوضاع المالية للأستاذة أو توفير المادة العلمية بصورة مبسطة للطالب؛ الأمر الذى يحول المعارف إلى حقائق دوجماتية ويؤكد علاقة السيطرة الأبوية ويعوق، من ثم، كل محفزات الإبداع والابتكار، بل والمناقشة والحوار البناء بين الأستاذ وتلاميذه.

وليس من شك فى أن انعدام دوافع التجديد والابتكار لا تؤكد فحسب هذه الرؤية السكونية للعالم والأشياء، وإنما تدعم كذلك هذا الانفصال الغريب، لدى دارسى العلوم التجريبية والدقيقة أنفسهم، بين ما يطبقونه وينشرونه من مناهج العلم وبين ما يؤمنون به من رؤى وتصورات. إن دلت على شىء فإنما تدل على افتقارهم لكل بعد ابستمولوجى أو تحليلى لطبيعة المعرفة العلمية التى يمارسونها. ولا شك أن فهم العلم بهذه الصورة الإجرائية أو الإمبريقية البحتة، أى من غير وعى بخلفيته التاريخية والذهنية، يحوله إلى مجرد نقل واكتساب لمهارات

سطحية، ولا يدفع قط إلى إبداع تصورات أو نظريات جديدة تؤكد ما يتطلبه العلم الحديث من إنتاج للحقائق والمعارف وليس مجرد تحصيل وترديد المتوفر أو المتاح منها، ومن تحويل للعالم وتغيير للطبيعة بقوة المعرفة، وليس مجرد تبريرهما عن طريق التهويمات الميتافيزيقية الساذجة أو استخدام النظريات الحديثة استخداماً "علموياً"<sup>(١٥)</sup> وأيديولوجياً، الأمر الذى يكرس الوعى الزائف بحقائق العالم المعاصر ويؤكد تبعيتنا ودورنا الاستهلاكي المتنامى نحو "الآخر" غريباً كان أم شرقياً.

إن ما نلاحظه هنا من هيمنة العقلية "الميتافيزيقية" بطريقة حالة أو مبثوثة ليس فحسب على العقلية السائدة وإنما كذلك على بنية الواقع نفسه من حيث تعبيره عن عالم عشوائى قاصر عن إشباع حاجات الإنسان الأساسية، ومن حيث كونه عالماً مرتجلاً وآثياً يصعب تطويعه أو التخطيط له بطريقة عقلانية محسوبة؛ وهو الأمر الذى يبعدنا عن الأنطولوجيا المألوفة عند "هيدجر"، وذلك بقدر ما تمثل هذه الأخيرة الرؤية الصادقة المتعمقة التى تسمح بتجاوز الوجود الزائف ووضعه بين قوسين بحثاً عن ماهيته المؤسسة التى لا تتجلى إلا من خلال "الإيوقيا" أو الانبثاق التاريخية الحقة؛ أما الأنطولوجيا التى نتحدث عنها، على مستوى الفكر العربى السائد، فهى فساد الماهية نفسها لكونها رؤية عقلية مجردة منسلخة عن حركة التاريخ لا تنفتح على المستقبل بقدر ما تكتفى بتحويل الماضى إلى عصر ذهبي لا يمكن تجاوزه.

لقد كان تجاوز هذا التصور الميتافيزيقى للوجود، بالنسبة لقياس المجتمع الأوربي الحديث، خطوة حتمية لإحداث القطيعة المعرفية على مستوى بنية العقل نفسه، وتحويله -من ثم- من عقل استدلالى بحسب رُشبه مستقل عن الطبيعة وحركة التاريخ إلى عقل ظاهرى مفتوح على العالم وعلى الملاحظة والتجربة المنهجية. ولقد قامت هذه العقلانية "الظاهرية"، فى تصورنا، على مستويين متمايزين: مستوى معرفى ومستوى اجتماعى. وهى ترتبط بالمستوى المعرفى بالقدر الذى تضع فيه حدًا للفكر التقليدى القائم على نموذج "أنطولوجى" للحقيقة يفترض الاستمرارية والثبات فى الوجود، وذلك من خلال الثورة المنهجية التى أحدثها "جاليليو"، صاحب المقولة المشهورة: «الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية»، وأكملها "نيوتن". فهنا يتم لأول مرة فى تاريخ البشرية -وهذه سمة تشكل الطابع المميز والفريد للحضارة الغربية- حدوث صدع أو شرخ فى كيان العقل الأوربي، وحينما يتصدع العقل الغربى يظهر جليًا فراغه الداخلى وخلوه من كل ماهية أو مضمون أنطولوجى، كما يبرز فى الوقت نفسه -بالضرورة- طابعه الآلى الصرف الذى سوف يغلب عليه من الآن فصاعدًا.

إن العقل -هذه الأداة الظاهرية والعملية- لم يعد، من ثم، فى وسعه أن يمتلك الحقيقة لا عن طريق الحس؛ لما يفترضه هذا الحس من تطابق مباشر بين الحقيقة والوجدان ولما يقتضيه من دوام الحقيقة وثباتها،



ولا عن طريق القياس - إذا استثنينا مع ذلك الاستدلال الرياضى؛ لكون الرياضيات هى العلم الوحيد الذى نشأ كاملاً، كما يقول "فوكو"<sup>(١٦)</sup> - لما يفترضه هذا القياس من تصور تجريدى بحت، ولما يقتضيه من ذاتية العقل وقدرته على اكتشاف الحقيقى فى داخله. إن الحقيقة لم تعد قائمة أو كامنة فى باطن العقل، وفقاً لمقولة الوجود بالقوة المغرضة؛ ولكن خارجة؛ فهى ليست جوهرًا سابقًا على الوجود يستطيع العقل أن يدركها عن طريق كشف جوانب غامض وغالبًا، وفقاً لثراث إنسانى بالغ القدم، بتوظيف مقولة "النور" الاستعارية. كلا، إن الحقيقة لا تكون ولكن تصير: هى فى البداية الفرض الذى يسعى إلى التحقق، والمعرفة التى تبحث عن تأكيد نفسها والمعرضة فى الوقت نفسه للزيف والانحسار وهى، فى فترة تقدم العلم، ما يمكن إنتاجه. إن الحقيقة كإنتاج وليس كمباهية أو جوهر هى بداية الفكر الغربى الحديث الذى يطمح إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة، وهى النزعة التى عبرت عنها على مستوى الأسطورة، ومن ثم الأيديولوجيا، الرؤية "البروميثية" أو فكرة التحدى عند "توينبى". ولكن إذا كان على العقل أن يسيطر على الطبيعة - هذا الخصم الخارجى - (وكل خارج يعرض للخطر والاستلاب، أى اغتراب الذات) فعليه أولاً أن يكتشف أسرارها. ومن ثم يعطى القرن الثامن عشر - وهو البداية الفعلية لنشأة العقلانية الغربية الحديثة - الأولوية للملاحظة ووصف الظواهر على صياغة الأنساق الميتافيزيقية التى كان

يشغف بها العصر السابق (ديكارت ولاينيز وسبينوزا). ولكن أليس الاهتمام بالملاحظة واستقراء القوانين، هذه التنظيمات الظاهرة الضرورية التي تربط بين الظواهر على مستوى الفعالية الخارجية وليس على مستوى الماهية الجوانية، ضرباً من السلوك العملي والوضعي، وموقفًا يتطابق بطريقة لاواعية مع تألق عقلية الطبقة البرجوازية الصاعدة التي تقوم على معايير وظيفية وتفعية؟ ولعلنا هنا بصدد توافق تاريخي غير مقصود أو أمام قانون من قوانين التطور التاريخي إلا أننا، على كل حال، أمام حقيقة واضحة لا تقبل الشك: إن المبادئ الإستمولوجية الجديدة تتفق تمامًا مع الأبنية العقلية لفئات وطبقات أخذت تعي دورها التاريخي في صورة هيمنة على الطبيعة ومن خلال مفاهيم تستند إلى العلم الوضعي، وهو العلم الذي لا يلبث أن ينتج أيديولوجيته الليبرالية، كما لا يلبث أن يفرز، في فترة تراكم رأس المال وعصر الصناعة الحديثة، هذه الأيديولوجيات المضادة العديدة كالأشتركية الطوباوية والماركسية والفوضوية وغيرها. ومهما يكن من أمر، فإن المجتمع الأوربي يبدو لنا وكأنه -مع انتشار قوى الإنتاج الرأسمالية وزيادة التناقضات الاجتماعية وما ولدته من أيديولوجيات مضادة لم تنجح إلا في المناطق الشرقية من أوروبا نظرًا لتخلفها النسبي- نظام يصوب نفسه بنفسه ويتطور في خط تصاعدي بالرغم من الانكسارات المرحلية أو الأزمات التي مر بها منذ حركة الكساد العظيم ومرورًا بالحربين العالميتين وانحسار الإمبريالية

السياسية، إلى أهمها وأخطرها أثرها وهي أزمة انهيار المعسكر الاشتراكي كله.

### التقدم وحوار الحضارات والثقافات :

لعل المتأمل في طبيعة هذا التطابق بين تقدم المجتمع الأوربي الحديث وبين نشأة العقلية العلمية الوضعية يدرك أن هناك تلازمًا حتميًا بين التقدم بمعناه الواسع وبين المنظور الوضعي الغربي. ولكن هذا التلازم في واقع الأمر، ليس حتميًا إلا بقدر ما يقدم لنا التاريخ الغربي الدليل على ذلك، وإلا بقدر ما نربط نحن، كمؤرخين، بين النتائج وبين علل نفترضها افتراضًا ونرتبها ترتيبًا؛ أي أن هذه الحتمية ليست، في نهاية المطاف، إلا ضربًا من التفسير أو التبرير الذي يقوم على ترتيب الأحداث التاريخية وتقديمها في شكل سلسلة متصلة تربط بين السابق واللاحق. ولكن إذا كان هناك تلازم بين علل بعينها وبين النتائج الباهرة التي آلت إليها الحضارة الغربية سواء على مستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي والاجتماعي أو الفكري بعامه، كيف يمكن تفسير تمكن بعض الحضارات الشرقية الصاعدة من شق طريقها نحو القمة، وعلى رأسها اليابان والصين وما سُمى نمور آسيا الأربعة؟

أعتقد أنه من واجبننا، إذا لم نرد أن نغالط أو نخدع أنفسنا، أن نقر بالاختلاف الجوهرى الذى يميز بين التقدم بمفهومه المادى الصرف كتراكم كمى للإنجاز التكنولوجى منذ اختراع الآلة البسيطة إلى ابتكار

أرقى أنواع الحاسبات الآلية وعلوم السيرنطيقا والتليماطيقا وبين الثقافة سواء أكانت مجموعة من التقاليد والعادات زطرائق العيش والسلوك، أو من القيم وأنماط التمايز الذاتى والقومى. وإذا أقررنا بذلك فإنه من السهل علينا أن نقبل هذه الحقيقة التاريخية الناصعة، وهى أن كل تقدم فى أنماط الإنتاج وأساليب العيش ووسائله لا يمكن أن يتم إلا بالتقاء وتقارب الحضارات، كما أنه لا يتم فعلاً، بالنسبة للعصور الحديثة، إلا بالالتقاء مع الحضارة الصناعية الغربية، وأن نقبل كذلك هذه الحقيقة الملازمة للأولى، وهى أن التقدم الثقافى - وإن كنا فى مجال الإبداع الذاتى للشعوب - لا يتم هو الآخر إلا بالتقاء الثقافات وتفاعلها مع بعضها أخذاً وعطاءً من غير تقوقع على الذات أو تصادم مع الآخر، ولعل ذلك كله هو ما يمكن استخلاصه من تأمل مجمل حركة التطور التاريخى الذى مرت به ثقافات العالم وحضاراته الرئيسية حتى وقتنا الراهن.

ولنتظر، على سبيل المثال، إلى حركة تطور الثقافة اليابانية<sup>(١٧)</sup> عبر التاريخ. ولعل أول ما يلفت نظرنا فى هذه الثقافة هو قدرتها الفريدة على التكيف وميلها الشديد إلى الانتقائية والجمع بين الخصوصية والانفتاح على الثقافات المغايرة وخاصة ما يتسم منها بالروح العملية. وعلى الرغم من نعت اليابانيين بأنهم شعب يجنح إلى المحاكاة، إلا أنه يُشهد لهم بقوة الشخصية والبعد التام عن التهوريمات الميتافيزيقية والقضايا النظرية أو التجريدية البحتة.

ولقد عاش اليابان فترة طويلة من تاريخه، ربما ابتداءً من القرن السابع الميلادى، تحت تأثير الثقافة الصينية التى كانت تقدم لكثير من البلاد الآسيوية القريبة تقنية الكتابة والمعارف العملية والأدب الرفيع. ومن الناحية العقائدية، عرف اليابان البوذية منذ القرن السادس الميلادى؛ وإن كانت هذه العقيدة التى تدعو إلى الزهد والانصراف عن متع الحياة قد لقيت مقاومة من قبل ديانة تقديس الأجداد أو "الشنتوية" الديانة الوطنية لليابان. وفى الفترة الممتدة من القرن السابع إلى بداية القرن العاشر الميلادى، استطاع اليابان أن يتمثل بشكل تام الثقافة الصينية، كما برزت "الكونفشانية" كعقيدة تؤكد روح الولاء للدولة الصاعدة. ويبدو أن وعى اليابانيين بهويتهم القومية قد أخذ فى البروز إبان القرن العاشر الميلادى، وذلك من خلال تأكيد نوع من الحسن الجمالى والعاطفى المتميز، وهو حس لعبت المرأة اليابانية فى دعمه وبلورته دوراً بارزاً خاصة إبان الفترة المعروفة باسم "هيان" (Heian)<sup>(١٨)</sup>.

إلا أنه ابتداءً من القرن الحادى عشر وحتى القرن الرابع عشر الميلاديين، تبدأ المؤثرات الصينية فى الانحسار وتأخذ السلطة المركزية فى التفكك لتحل محلها تدريجياً النظم العسكرية الإقطاعية التى تبرز من خلالها جماعات المحاربين المعروفة باسم "الساموراي"، وتتأكد ملازمة لذلك القيم الإقطاعية والعسكرية كتقديس السيف والولاء لميثاق "البوشيدو" الذى يلغى، باسم القوة، كل مسئولية أخلاقية وقيمة

عقلانية. كما تنتشر البوذية، وبوجه خاص تيار الـ "زن" (Zen) منها، لتصبح بمثابة الدين الوطنى للشعب اليابانى، الذين الذى يسمح له بتجاوز البؤس والآلام، ويساعده على تحمل الموت ونكران حقيقة الواقع والحياة. غير أن هذا التحول الإقطاعى لم يمنع تطور الفنون كالموسيقى، وبوجه خاص فن الديكور وصناعة الخزف الصينى وصبغة "اللاك".

ويتسم القرن السادس عشر فى اليابان بانتشار الحروب الداخلية، كما يبدأ هذا البلد الاتصال، لأول مرة فى تاريخه، بالغرب؛ وذلك من خلال حركات التبشير؛ إذ أن "فرانسوا كزافييه" الفرنسى يصل إلى اليابان عام ١٥٤٩، ومن خلال الاتجار بين جنوب اليابان وبين البرتغاليين. غير أن التنافس بين الهولنديين والإنجليز من جهة واليسوعيين البرتغاليين من جهة أخرى انتهى بقمع المسيحية التى كانت قد بدأت تنتشر فى اليابان، وبطرد الأسبان والبرتغاليين والإنجليز، وإغلاق اليابان فى وجه الغرب، باستثناء صغار التجار من الهولنديين، خلال القرن السابع عشر الميلادى.

ويظل اليابان منعزلاً عن العالم ما يزيد على قرنين من الزمان (١٦٣٨-١٨٦٧)؛ أى حتى قيام النظام الإمبراطورى على أنقاض الإقطاع، وانحسار طبقة الساموراي العسكرية. وخلال هذه الفترة الطويلة تبرز العاصمة الجديدة "إيدو" (طوكيو الحديثة) كمعاصمة أدبية وفنية، يتألق فيها فن الشعر والميلودراما والرسم. إلا أن قيام الإمبراطورية



يشجع، أو بالأحرى يكرس انتعاش "الشتوية"، ديانة تقديس الأجداد، وانبثاق نوع من القومية أو الوطنية المتطرفة، وكذلك الإيمان بالحق الإلهي للحكم الإمبراطوري. مهما يكن من أمر، فإن العزلة الطويلة التي عاشها اليابان لم تمنع من حدوث بعض التغيرات العميقة خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر إذ أنه بينما كان محظوراً على اليابانيين الاطلاع على الكتب الأجنبية بدأ النظام الحاكم السماح لبعض فئات الضباط وكبار الموظفين بدراسة اللغة الهولندية للحصول على المعارف العملية، وهو الأمر الذي فتح لليابان وللطبقات المثقفة فيه نافذة على الاكتشافات العلمية، وهو الأمر الذي فتح لليابان وللطبقات المثقفة فيه نافذة على الاكتشافات المتصارعة كإنجلترا وفرنسا والبرتغال.<sup>(١٩)</sup>

ويحقق اليابان في الفترة الممتدة بين ١٨٧٠ و ١٩٤٥ طفرة هائلة، وهي طفرة لم تنقطع إثر هزيمته في الحرب العالمية الثانية، نحو تحديث الدولة ومؤسساتها، وذلك بفضل الحس الواقعي والعمل لحكامه وعنايتهم الفائقة ببناء المدارس ونشر التعليم، واهتمامهم الخاص بفرض اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات الأجنبية كلغات إجبارية أسوة باللغة اليابانية بدءاً من عام ١٨٧٤. ولقد حقق التعليم تقدماً هائلاً في اليابان إلى درجة قهر الأمية وارتقاء اليابان إلى مستوى السوق العالمية الأولى، بعد الأسواق الوطنية، للناشرين الإنجليز والأمريكيين، كما ترجم اليابانيون معظم الأعمال الأوربية والأمريكية قبل نهاية القرن التاسع

عشر. والجدير بالملاحظة أن اليابانيين لم يكتفوا بمجرد نقل الخبرة الغربية فى مجال التقدم التكني أو الصناعى وإنما عملوا كذلك على دراسة وتحليل الخلفيات النظرية والفكرية التى واكبت النهضة الحضارية والثقافية فى الغرب. (٢٠)

فى مقابل هذا النموذج اليابانى الذى يشبه نوعًا من الطفرة أو الوثبة السريعة نحو التحديث والمعاصرة، يبدو لنا النموذج الصينى بالغ الاختلاف، ولك بقدر ما كان التقدم الصينى الهائل نوعًا من القطيعة الصارمة مع الماضى التليد وهو ما هو - كما نعلم - من الرقى وعلو الشأن، وهى القطيعة التى أحدثتها الثورة الاشتراكية التى قادها ماو تسي تونج (١٨٩٣ - ١٩٧٦) ونقل بفضلها، بعد إسناد دور حاسم لطبقة الفلاحين وإعطاء الأولوية لتنمية الريف، الصين من دولة عتيقة ومتهالكة إلى دولة حديثة وقوة عظمى. ونحن حينما نتحدث عن القطيعة المعرفية، ربما نحتاج إلى قدر من المرونة فى تحديد ذلك، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن التحديث اليابانى لم يقطع تمامًا كل جذوره مع الثقافة الوطنية وأهمها - من غير شك - النزعة العملية والبعد عن التجريد، واحترام التقاليد الأسرية والروح الجماعية، وكذلك هذه الرغبة القتالية التى تحولت من مجال التصادم العسكرى إلى حد الانتحار دفاعًا عن الشرف (وربما نحن هنا أمام قيم موروثه من عصر الإقطاع العسكرى) إلى رغبة

فى التنافس الاقصادى وتحقيق التفوق بواسطة فضائل شرقية عريقة؛  
ألا وهى الصبر والتكشف والطاعة والتكاتف الاجتماعى.

على كل حال، إن الأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة للثقافة الصينية  
التقليدية مقارنة بالثقافة اليابانية السابقة على عصر التحديث. ولا غرابة  
فى ذلك؛ فالصين هى الأصل واليابان هو الفرع، ولكن ذلك لا يمنع من  
وجود خصائص تاريخية تميز الروافد عن المصادر؛ ذلك أن الثقافة الصينية  
تخلو فى جوهرها من كل روح قتالية أو صدامية، فهى ثقافة التوافق  
والتوازن بين الإنسان، كما تحدده الصورة المثلى للحكيم كونفوشيوس  
(٥٥١-٤٧٩ ق.م)، وبين العالم أو الكون. وتؤكد فلسفة "التاو" أو  
الطريق هذا التوازن الحيوى الذى يربط بين الإنسان والكون برابط  
الطبيعة الذى لا يُبين عن نفسه إلا بطريقة عفوية محضة من غير عنف ولا  
غضب لأنه لا يخرج، فى نهاية الأمر، عن كون الطبيعة هى الوضع  
الأمثل، أى الوضع المطابق لنفسه والمماثل لذاته فى مختلف أحواله. ولعل  
مفهوم الأدب (wen) فى الفكر الصينى بما يفيد من معانى التنظيم  
والتنسيق بين العناصر المتعارضة والمتنافرة - وهى وظيفة تشبه إلى حد  
كبير وظيفة "أبوللو" فى الفن اليونانى القديم - يُعد من العوامل المؤكدة  
لمبدأ التوازن هذا. أضف إلى ذلك أنه نظراً لطبيعة الكتابة الصينية  
الشكلية البحتة، فإن ذلك يُعد من العوامل الرئيسية فى القضاء على كل  
الاختلافات الصوتية وتنوع اللهجات، الأمر الذى يعمل من جهة على

صب عملية القراءة والكتابة فى قالب وطنى عام متجانس وثابت، ويعطى من جهة أخرى هذا الإحساس الفريد باستمرارية الأدب الصينى عبر العصور ويخلوه من كل ضروب التطور والتغير.<sup>(٢١)</sup>

ويبدو أن هذا التوازن العضوى بين الروح والجسد، وبين الفرد والجماعة أو الإنسان والطبيعة لا يسمح قط بإثارة العواطف الفردية الجياشة أو الوصول بها إلى درجة العنف المأسوى؛ فالعاطفة سواء أكانت حباً للآخر أو عشقاً للطبيعة، أو كانت تعلقاً بمتع الحياة ولذاتها تتسم دائماً بالهدوء والاعتدال ولا تكاد تتجاوز المتعة الذهنية "الباردة" إن صح هذا التعبير. ومع ذلك، فهذا لا يعنى أن الثقافة الصينية تخلو من الأدب الرفيع أو من الفلسفة العميقة؛ فلقد عرفت الصين بين القرنين العاشر والسابع قبل الميلاد ازدهاراً ملحوظاً فى فن الشعر (كتاب "الشييه كين")، كما شهدت فى القرن السادس وحتى القرن الثالث قبل الميلاد تألقاً فى مجال البلاغة والفلسفة، ويعد الفيلسوف "هسون شينج" (٣١٤ - ٢١٧ ق.م.) مناظراً لأرسطو من حيث كونه قد قدم نوعاً من الفكر العملى والواقعى تجاه تأملات "كونفوشيوس" و"منشيوس" كما فعل أرسطو تجاه سقراط وأفلاطون.

غير أن المعالم الرئيسية للثقافة الصينية التقليدية سوف تثبت بصورة نهائية، كما يبدو، خلال عصر إمبراطورية "هان" (٢٠٩ ق.م. - ٢٢٠م) وحتى قيام الصين الحديثة حول ركيزتين أساسيتين وهما

"الإنسانية الكونفوشيانية" و"الطبيعة التاوية" اللذين يشكلان الوجدان الصينى بطريقة بالغة التميز. ولعل أهم ما يميز هذه الرؤية هى النظرة الواقعية للحب حيث ترتبط العاطفة بلحظة الفراق أكثر مما ترتبط بحرارة اللقاء ولوعة الوصال. ويبدو أن هذه الحساسية المrehفة أمام حرقة الفراق تنبع من كلف الصينى بمتع الحياة ولذاتها أكثر من اهتمامه بمصيره بعد الموت، وهو ما ينعكس فى موقفين أساسيين أمام الحياة: موقف الانكباب على الحياة وملذاتها على الطريقة الابيقورية أو النواسية، وموقف الزهد فيها والرضوخ لحتمية الموت على الطريقة الرواقية أو العلائية.<sup>(٢٢)</sup>

من الواضح أن الثقافة الصينية، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك بصدد الفكر الاستراتيجى الصينى القديم<sup>(٢٣)</sup>، تبرز بموقفها السلبى، والمرن فى الوقت نفسه، من الواقع. ولقد سمحت هذه الثقافة، كما يبدو، للصين بتجاوز وصهر حركات الغزو والهيمنة العسكرية للمغول والمنشوريين خلال حكم اسرتى "يوان" و"تسينج"، وهو ما يدل على قدرتها الهائلة على التكيف وعلى وضعها للقيم الإنسانية كحب الطبيعة والبحث عن السلام والوئام بين الناس وعشق الفنون ومتع الحياة فوق كل نوازع العنف العسكرى والتطرف القومى<sup>(٢٤)</sup>، وهى عناصر تميزها - كما نرى - عن الروح القتالية أو التنافسية للثقافة اليابانية.

ولو ألقينا نظرة على الثقافة الهندية، التى لا تقل أهمية من حيث القدم والعراقة عن الثقافة الصينية، لوجدناها أيضاً تستبعد مفهوم التاريخ

والتطور، وتميل إلى الإنسانيّة (humanisme) والثبات. فالثقافة الهندية من حيث كونها "مانافا" أو "دارما" تعد أفضل ثقافة تحقق، في نظر أهلها، إنسانية الإنسان، وهي أبدية (ساناتانا) لأنها لا تعرف البدايات (أنادي)، وهي كذلك "طريق الفيدا" الذي تتميز بقدرته اللانهائية على التجديد التلقائي. (٢٥)

وتنزع الثقافة الهندية، مثل نظيرتها الصينية، إلى التسامح والتعايش مع جميع المعتقدات الأخرى؛ بل هي تبرز الثقافة الصينية بقابليتها للتنوع والتعدد في إطار "الحقيقة الأبدية"، وهذه تعد واحدة وإن تعددت أشكالها ومظاهرها؛ إذ قد تكون "العدم" وقد تكون "الإنسان" أو "الزمن"، وقد تكون "الأنا" و"اللاأنا" أو مبدأ الكلية. ومن ثم يصبح الاعتدال في الحكم على الآخرين وروح التسامح نحو الاختلافات العقائدية من أهم الواجبات الأخلاقية التي تتمحور عن الثقافة الهندية. ولعل أهم ما يميز الرؤية الهندية للوجود، بالنسبة للثقافة الغربية العلموية، هي قيامها على بعد إنسانوي بالغ العمق والجوانية خاصة في تصور علاقات الإنسان بروحه وبالطبيعة والكائنات الأخرى. ذلك أن هذه الثقافة لا ترد الإنسان أو الطبيعة إلى مظاهرها الخارجية أو الحسية؛ وإنما إلى بعد روحي غائر العمق بحيث لا يمكن لأي منهج من مناهج العلوم الغربية الحديثة إدراكه أو اكتشاف مجاهله. (٢٦)



ولعله من الواضح أن الثقافة الهندية، مثل معظم ثقافات الشرق الأقصى، تميل إلى تغليب روح الممارسة على التصورات النظرية أو العقلية المجردة، وهى نوع من المران أو التدريب المنظم الذى يحقق للإنسان توازنه، كما يربطه بالمجتمع والآخرين عن طريق علاقة ثابتة تتيح له إمكانية الرضا والقناعة والطمأنينة فى إطار من الشمولية البالغة الترابط والتماسك. من هنا نفهم لماذا أو كيف تتحدد الشخصية الإنسانية فى إطار ثلاثة ضوابط رئيسية، وهى: قدرة الإنسان على التحكم فى قواه الإدراكية عن طريق "يوجا المعرفة" (ينانا يوجا)، وقدرته على التحكم فى رغباته وشهواته عن طريق "يوجا الزهد والتعفف" (بختى يوجا)، وأخيراً قدرته على التحكم فى إرادته العاملة وضبطها عن طريق "يوجا الفعل" (كارما يوجا).<sup>(٢٧)</sup>

ولكن الإنسان، كما قلنا، ليس بمعزول عن العالم، بل هو نواته أو مركزه الرئيسى؛ فالأنا، فى عرف "الفانيشادا" هو عين الحقيقة المطلقة (أيام أتما براهيم)، هذه الحقيقة التى تشمل، ليس الإنسان فى جوهره الروحى فحسب، وإنما كذلك كل الكائنات والمخلوقات وحتى العناصر غير الحية. غير أن هذه الحقيقة ليست إحدى معطيات الوجود الجاهزة ولا إحدى الأفكار التى نصل إليها عن طريق القياس أو الاستدلال المنطقى الصورى؛ إنها أقرب ما تكون إلى قوة قد توجد (حالة الإثبات) أو لا توجد (حالة النفى)، وقد تظهر أو تختفى؛ فهى غير

محدودة من جهة، بحيث يصعب رؤيتها بالعين المجردة، وهى غير متاحة للإنسان من جهة أخرى، إلا عن طريق تجربة روحانية أو وجدانية بحتة، تجربة تتيح له الدخول فى وحدة مع عناصر الكون، وتحقيق له نوعاً من النشوة أو النعاس المنعش الذى يملأه حيوية ونشاطاً ويغمره بأنوار لا نهائية تحرره من كل نوازع الرغبات ودفعاتها المقلقة. (٢٨)

لا جرم إذن أن يقابل هذا التوازن الفريد للإنسان، هذا الكون المصغر، توازنًا صارمًا آخر للمجتمع وفقًا لمبدأ "الفارنا". ويبدو أن الهدف من هذا النظام الاجتماعى ليس، كما نعتقد، تقسيم المجتمع إلى طوائف جامدة بقدر ما هو تصنيف للفئات الاجتماعية والوظيفية وفقًا لاستعداداتها المهنية التى غالبًا ما تتحول إلى خبرات وخصائص وراثية؛ وذلك من غير شك فى سبيل تحقيق التعايش الاجتماعى وتجنب الصراع والصدام بين المستويات الاجتماعية المختلفة. والفريد حقًا، أن يقوم توزيع الفئات الاجتماعية على أساس من الاستعدادات الأولية المفترضة سلفًا؛ فنرى تقسيمًا متميزًا يقوم على الميول الفكرية والمعرفية، والمعرفة هنا لا تتميز بفاعليتها وقدرتها على تطوير المجتمع؛ وإنما بما توفره من قدرة على الانسلاخ عن المجتمع والجنوح إلى التأمل والتسامى؛ وتقسيمًا ثانيًا يقوم على الرغبة فى السلطة والإدارة، وثالثًا على الجنوح إلى جمع المال والملكية؛ وتقسيمًا أخيرًا للكسالى والمنكبين على ملذات الجسم ومتطلباته المباشرة، وهو يضم، ويا لسخرية الدهر، فئة المعدمين من

العمال والأجراء. كما أننا نقع على توازن آخر ينصب، هذه المرة، على تنظيم حياة الفرد نفسه، بحيث تدرج مراحل الحياة من فترة النشأة وإعداد الجسم والعقل والروح، إلى مرحلة تأسيس الأسرة ورعايتها، ثم تجاوز أهداف هذه الأسرة الضيقة، إلى مرحلة أعلى يكرس فيها الزوجان خدماتهما لصالح المجتمع، وأخيراً مرحلة حسن الختام التي يكرسها الإنسان العاقل للتأمل واليوجا.<sup>(٢٩)</sup>

على هذا النحو تبرز بعض الخصائص المميزة لكثير من الثقافات، وهي خصائص لا تشكل، في نظرنا، طبيعة هذه الثقافات أو ماهيتها أو حتى هويتها الثابتة والراسخة التي يجب على شعوبها التمسك بها بأى ثمن؛ وإنما هي، فى الأغلب، مجموعة من الاستجابات والحلول التاريخية التي فرضتها الظروف الموضوعية التي مرت بها كل شعوب العالم خلال مراحل التاريخ المختلفة. ومن الواضح أن الثقافات جميعاً سواء أكانت شرقية أم غربية، تتسم جميعاً برؤية سكونية وميتافيزيقية متأصلة، وذلك حتى بدايات العصور الحديثة. ونحن نتحدث عن العصور الحديثة، لا نقصد بداية محددة أو واقعة تاريخية بعينها؛ فالحدث أو التحديث مفهوم واسع ومركب ولا يجب تأريخه من المنظور الغربى فقط، وهو المنظور الذى يقيم الحدث على تجوّم العصور الوسطى ومع بدايات عصر النهضة التى تنبثق مبكرة فى إيطاليا ثم تأخذ فى الانتشار غرباً. وذلك أن تحديث الشرق لا يتم فى لحظة واحدة؛ إلا أنه لم يأخذ

انطلاقته - كما قلنا - إلا من خلال عمليات من الصدام الفكرى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى مع الدول الأوربية الغازية. وما نرمى إليه من هذا القول، هو أن تحديث الشرق، وبوجه خاص فى إطار حركة التصنيع وبناء دولة المؤسسات التمثيلية الحديثة بما يتلاءم مع مفاهيم الترشيد والتخطيط وبلورة رؤية تاريخية متكاملة للتقدم والنمو الاقتصادى والاجتماعى تربط الحاضر بالمستقبل، وأخيراً بما يتكامل مع إبراز صياغة ديمقراطية لعلاقة الفرد بالمجتمع والدولة<sup>(٣٠)</sup>؛ لم يتم قط عن طريق التطور الذاتى للمجتمعات الشرقية؛ وإنما عن طريق التأثير والتلاقح مع المجتمعات الغربية الليبرالية، حتى ولو كانت هذه العلاقة قد اتخذت فى البداية - وما زالت، عن طريق الهيمنة الاقتصادية والتكنولوجية والمعلوماتية المتقدمة - صفة الاستغلال المنظم والسيطرة الكولونيالية الشاملة.

لذلك نرى أنه من الصعب قبول دعاوى من ينادون بحلول ذاتية محضة، أو مهارات من يصيحون عند كل صغيرة وكبيرة بمخاطر "الغزو الفكرى"، بل وبما سمعنا عنه بآخرة "التلوث الفكرى". ولا نشك فى أن هذه الدعاوى قد يكون مصدرها الغيرة الوطنية أو الحمية الدينية، ولكنها مجرد عبارات جوفاء لا تقدم ولا تؤخر؛ فالأفكار والتصورات لا يمكن حبسها أو إقامة الحواجز والجسور حولها فى عصر الثورة المعلوماتية والأقمار الصناعية وأجهزة الإرسال المفتوحة على المحطات العالمية. من ثم، فالرؤية الرشيدة للمستقبل تستوجب إعادة صياغة مناهج

تعليم اللغة العربية والثقافات الوطنية بعامة، كما تتطلب تشوير وعقلنة  
النظم التعليمية، والتضافر فى سبيل إنشاء قاعدة علمية عريضة يكون  
هدفها تزويد العالم العربى بقاعدة إنتاجية تُؤمّن مستقبله بدلاً من إهدار  
الأموال الطائلة على السلع الاستهلاكية واستثمارها فى صناعات هاشية  
قصيرة المدى ليس الهدف منها استخدام العمالة المدربة الموجودة أو توفير  
فرص العمل للجميع، بقدر ما هو تحقيق للعائد السريع والثراء الطفيلى.  
من ثم يظل دور المثقف، لا أقول "العضوى" وإنما الملتزم بقضايا وطنه  
والمزود برؤية مستقبلية مفتوحة على متغيرات العالم وحركة التاريخ  
والمدرک لضرورات التعايش مع الثقافات المختلفة والمغايرة من غير تعصب  
أو تحيز ضيق، دوراً أساسياً فى تكوين النشء وبناء الرأى العام بناءً  
عقلانياً يقوم على التسامح والتضامن بين الشعوب.

### هوامش البحث

L'originalité des cultures - Son rôle dans la compréhension<sup>(١)</sup>  
internationale. UNESCO, 1953.

ولقد أورد أنور عبد الملك فى دراسة له (الإبداع والمشروع الحضارى. كتاب الهلال،  
القاهرة، ١٩٩١، ص ٧٩) تصنيف اليونسكو للمناطق الثقافية الكبرى فى العالم وهى:

- ١- منطقة أوروبا وشمال أمريكا ويشمل كذلك جنوب أوقيانيا.
- ٢- منطقة آسيا وأوقيانيا ويشمل آسيا الشرقية والوسطى والجنوبية والجنوبية  
الشرقية والجنوبية الغربية وأوقيانيا، أى دائرة المحيط الهادى ماعدا جنوبه الغربى.
- ٣- منطقة أمريكا اللاتينية

#### ٤ - منطقة العالم العربي

(٢) د. أحمد صبحي: "بين الفلسفة والطب"، الفكر العربي، العدد الثالث والستون، كانون

الثاني (يناير) - آذار (مارس) ١٩٩١، ص ١٤ - ٤٥.

يشير أستاذنا الدكتور أحمد صبحي في هذه الدراسة القيمة عن "الأسس الفلسفية لنسق طب الخبرة" (الطب التجريبي) إلى قول د. يوسف مراد الذي يوضح فيه بأن شخصية الطبيب قد تجمع بين الطب والفراسة والسحر والتعجيم، وذلك في العصرين القديم والوسيطة. انظر ص ٢١.

Jürgen Habermas, Connaissances et intérêt. Paris, Tell Gallimard, (٣)  
1976 pp 9-20

(للترجمة)

(٤) د. نبيل علي: العرب وعصر المعلومات. عالم المعرفة (١٨٤)، الكويت ١٩٩٤.

يبدو أن معدل ترجمة الكتب الأجنبية في مصر لا يتجاوز المائة في العام مقابل ١٨ ألف كتاب يترجمها الأتراك، كما يقول الدكتور نبيل علي نقلاً عن إحصائية لأحمد عبد المعطي حجازي في عدد الأهرام ٢٠ / ١٠ / ١٩٩٣. إلا أنني أشك في صحة الرقم المذكور بالنسبة لتركيا. انظر الكتاب ص ١٩.

(٥) المرجع نفسه: يقول الكاتب بأن «كلفة التعليم على مستوى الوطن العربي عام ٢٠١٥ تقدر بـ ١٥٤ مليار دولار أمريكي» ص ١٩.

(٦) السيد يس: التغيرات العالمية وحوار الحضارات في عالم متغير. كراسات استراتيجية - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، رقم ١٤، مارس ١٩٩٣.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٧ - ١٨.

(٨) د. نبيل علي، المرجع المذكور، ص ٢٣٤.

(٩) إسماعيل صبري عبد الله: وحدة الأمة العربية - المصير والمسيرة، القاهرة، الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥، ص ١٩.

Serge Moscovici, Essai sur l'histoire humaine de la nature. Paris, (١٠)  
Flammarion, 1968, p.6.



<sup>(١١)</sup> Alexis de Toqueville, *L'ancien Régime et la révolution*, cité et discuté par Roger Chartier, dans *Les Origines Culturelles de la Révolution Française*. Paris, ed. du Seuil, 1990, pp. 20 - 25.

<sup>(١٢)</sup> ييتز جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية - مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠ (ترجمة محروس سليمان ٩، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر ١٩٩٢).

<sup>(١٣)</sup> محمود محمد شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٩١ (نشرت في البداية كمقدمة عامة للدراسة المؤلف عن المتبني).

<sup>(١٤)</sup> محمد حسنين هيكل: مصر والقرن الواحد والعشرون، دار الشروق ١٩٩٤، ص ص ٢٤ - ٣١.

<sup>(١٥)</sup> لقد عبر الدكتور إبراهيم بدران عن هذه الحقيقة أصدق تعبير حين قال: «فقد أدى غياب المفهوم التاريخي لنظام العلم أن انزلت المؤسسة العلمية العربية والعقل العربي في اتجاه المحاكاة والتقليد في العلوم سواء من حيث المسافات أم من حيث البرامج أم من حيث البرامج أم من حيث القفز إلى نهايات العلوم دون وجود أرضية علمية مناسبة للاستفادة من هذه النهايات ودون أن يكون لكل ذلك صلة بالواقع الاقتصادي أو الاجتماعي. لقد نشأت في الوطن العربي نزعة واضحة في هذا المجال هي "العلموية"، وأصبحت تشكل جزءاً من العقلية العربية وبخاصة النخبة المتعلمة والمتخصصة، ومؤدى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضاري هي في تداول «أرقى وأحدث النظريات العلمية في العلوم من كيمياء وفيزياء ورياضيات وبيولوجيا ووراثة وجيولوجيا وإلكترونيات وفضاء، وفي تدارسها وتعليمها دون التعرض للأسس الفلسفية التي تقوم عليها هذه التطويرات أو القفزات العلمية....» انظر، د. إبراهيم بدران: "مفاهيم العلم في العقلية العربية"، أدب ونقد، العدد ١١٤، فبراير ١٩٩٥، ص ٢٦.

<sup>(١٦)</sup> د. محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.

<sup>(١٧)</sup> انظر المرجع رقم (١) وبوجه خاص بحث "ستيوارت كيرلي" عن "الثقافة اليابانية"، ص ص ٩٣ - ١٣٢.

- (١٨) المرجع نفسه، ص ٩٣ - ١٠٨.
- (١٩) المرجع نفسه، ص ١١٧ - ١٢٤.
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ١٢٤ - ١٣١.
- (٢١) شيه هسيانج شن: "تأملات حول الثقافة الصينية"، انظر المرجع نفسه، ص ٤٤ - ٤٦.
- (٢٢) المرجع نفسه، ص ٥٤ - ٧٠.
- والإشارة إلى النواسية والعلائية من وحى تفسيرات طه حسين لفكر أبى العلاء المعرى وموقفه من الحياة "أم دفر".
- (٢٣) د. محمد على الكردى: "موقع الفكر العربى من الفكر العالمى"، مجلة إبداع، العدد الثانى عشر، ديسمبر ١٩٩٤.
- (٢٤) تشيه هسيانج شن، المرجع نفسه، ص ٨٠ - ٩٠.
- (٢٥) ب. ل. أتريا: "الثقافة الهندية"، المرجع المذكور، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (٢٦) المرجع نفسه، ص ١٣٧ - ١٤٠.
- (٢٧) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
- (٢٨) المرجع نفسه، ص ١٤٣ - ١٤٧.
- (٢٩) المرجع نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٩.
- (٣٠) هذه مفاهيم - كما نرى - بعيدة كل البعد عن ضروب التقدم المادى التى حققتها عن طريق القصر الحضارات القديمة التى عُرِفَتْ، فى إطار التفسيرات الماركسية، بنموذج "نمط الإنتاج الآسيوى" والتى يُسحق فيها الفرد تحت وطأة الدولة ومؤسساتها المكلفة بتحصيل "الضريبة - الريع". انظر فى ذلك: "إشكاليات التكوين الاجتماعى والفكرىات الشعبية فى مصر"، مركز البحوث العربية، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرص، ١٩٩٢.

## ٣- حول الشخصية العربية

### فى مصر

يذهب بعض الكتاب المصريين البارزين، مثل السيد يسن، الذين أهتموا بدراسة الشخصية المصرية، وبوجه خاص على المستوى القومى، إلى أن دراسات الشخصية تعتمد فى فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية على "الأفكار النمطية"، وإلى أنها أخذت تتجه بعد هذه الحرب إلى تحييد المنهج العلمى، وبوجه خاص منهج أو مناهج العلوم الاجتماعية.<sup>(١)</sup>

ويصعب فى الحقيقة قبول هذا القول على علاقه إذ إن دراسة الشخصية على مستوى الشعوب، حتى وإن اتسمت ببعض السمات الأيديولوجية الصارخة، لم تغب عن نظر علماء الاجتماع

---

<sup>(١)</sup> السيد يسن: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مكتبة مديولى، الطبعة

الرابعة، القاهرة ١٩٩١، ص ٥١.

والأنثروبولوجيا، بل وكثير من كتاب القرن التاسع عشر من أمثال الكونت "جوينو" (١٨١٦-١٨٨٢) صاحب المبحث المشهور: «ببحث في اللامساواة بين الأجناس البشرية» (١٨٥٣-١٨٥٥) و"ارنست رينان" (١٨٢٣-١٨٩٢) الذى عُنى فى دراساته عن «حياة المسيح» وفى اللغات السامية بالتمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. إلا أن هذه الدراسات كانت تنصب، فى الأغلب، على تحديد الفروق بين عقليات أو ذهنيات الشعوب، ولعل أشهرها دراسة "لوسيان ليفى برون" عن «العقلية البدائية».

ولقد شكلت هذه الدراسات الخلفية الأساسية، وإن اتسمت بنزعتها العرقية والإمبريالية، لقيام مفهوم الشخصية الجمعية أو القومية التى تعيننا هنا فى المقام الأول. غير أن إضافة مفهوم "الشخصية" إلى الشعوب أو الأجناس البشرية كان له دوره الكبير، فى نظرى، فى تعميق المنظورات الذهنية البحتة أو المجردة وذلك بإضافة البعد النفسى إليها، وما كان ذلك ليتم إلا ببلورة علم جديد هو "علم النفس الاجتماعى". ومن ثم تأخذ نظرية "إبراهيم كاردينر" عن "الشخصية الأساسية" ومفاهيم زميله ومعاونه "رالف لينتون" عن الحدود النفسية للمجتمع (١٩٤٥)، وأعمال "إريك فروم" الذى يجمع بين النزعة الماركسية والفرويدية فى تحديد الطابع الاجتماعى - النفسى للشخصية كل أهميتها.

ولقد أشار الباحث "السيد يسن" في دراسته سالفة الذكر إلى الجهود النظرية العربية فى هذا المجال، وأشاد بعدد إبريل من مجلة "الفكر المعاصر" - التى كان يشرف على تحريرها الدكتور أحمد أبو زيد- المكرس لدراسة الشخصية المصرية، وبأعمال الدكتور الجليل حامد عمار وخاصة فى دراسته عن «الشخصية الفهلوية». وأريد أن أضيف إلى هذه المجموعة من البحوث القيمة دراسة الدكتور ميلاد حنا: «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية» (دار الهلال، ١٩٩٣) وربما، على سبيل التفكه، هذه الدراسة المثيرة التى آثر مؤلفها إغفال اسمه وعنوانها «تراث العبيد».

وليس من شك فى أن دراسة حامد عمار، التى يغلب عليها طابع الجد، ودراسة المؤلف المجهول الاسم عن صورة الشخصية المصرية ذات البعد المملوكى، التى يغلب عليها أسلوب النقد اللاذع والفكاهة، تنتميان إلى الحقل الاجتماعى وما يقتضيه هذا الحقل المعرفى من استقصاء للبيانات وجمعها واستخلاص - وإن كان يحدث أحياناً العكس بحيث تسبق الرؤية البحث - رؤية محددة بقدر الإمكان لهذه الصورة أو هذه الهوية الجمعية.

أما دراسة الدكتور ميلاد حنا فتشكل رؤية ثقافية تقوم على إبراز نقاط التواصل عبر التاريخ فى صورة أعمدة أساسية للشخصية المصرية، وهى بالطبع ليست أعمدة أو أسساً قبلية - كما قد يُتخيل -

وإنما هي أسس قامت على نتائج اجتهادية يتوصل إليها الباحث عن طريق الاستقراء والتأمل وهي تتشكل في نظره من الأبعاد التالية: البعد الفرعوني والبطلمي والروماني والقبطي والإسلامي والعربي والمتوسطى والأفريقي، وهي رؤية تغلب عليها النزعة التوفيقية المألوفة في أنماط تفكيرنا نحن المصريين.

أما بالنسبة "للشخصية الفهلوية" للدكتور حامد عمار فيغلب عليها النمط الاجتماعي، وأهم سمات النمط "الفهلوي" في رأى صاحبه هي النقاط التالية:

١. القدرة على التكيف السريع والمرونة والفتنة كصفات إيجابية، والمسايرة والمجاملة كصفات سلبية؛
٢. اللجوء إلى النكتة للتنفيس أو الزويع عن النفس؛
٣. المبالغة في تأكيد الذات والقدرة الفائقة على تجاوز الصعاب؛
٤. استنكار السلطة في دخيلة النفس والميل إلى التملص من المسؤولية؛
٥. الميل إلى العمل الفردي والنفور من العمل الجماعي؛
٦. الرغبة في تحقيق الأهداف بأقصر الطرق.

وبالنسبة لدراسة تأثير العقلية المملوكية على الشخصية المصرية، فهي تشكل رؤية وجود فوقية أشبه برؤية "ماكس فيبر" للعقلية البروتستانتية وتأثيرها على التنمية الرأسمالية مع فارق أساسي وهو كون



العقلية الأخيرة عقلية دينامية إيجابية بينما الرؤية المملوكية بالغة السلبية، ولذلك يسمى الكاتب دراسته «تراث العبيد»، وهو التراث الذى يستنبط منه السمات السلبية التالية:

١. عقلية الشك والعادات الملتوية ("الدبوس" - "الزنبه" - "بتوع فلان") والدسيسة والوقية.

٢. ظاهرة النفاق وعلاقتها بالسلطة القهرية عبر التاريخ ("عيونى لك" - "من غيرك نعمل إيه" - "يا غسل").

٣. ظاهرة النزاهة تتحول إلى سلوك "النزهى" (من النزهة) الذى يعيش عيشة مترفة ومنعمة وقد لا يعرف مصدر ثروته؛ وحول هذا المعنى يدور المأثور الشعبى المعروف: «مال الكنزى للنزهى».

٤. الاقتصاد الاشتراكى خلال الفترة الناصرية تحول إلى اقتصاد "ريع" و"طرخانية" و"سباهية" حيث يربح من لا ينتج؛ والاقتصاد الرأسمالى يصبح طفيليا استهلاكيا ولا يتجاوز دور الوسيط.

٥. انعكاس هذا التراث التخريبي على عقلية الشعب المطحون يبرز من خلال ظاهرة السلبية بسبب قلة الدخل ومن خلال ظاهرة "الدرويش" فى التراث المملوكى، ذلك أنه إذا كانت حياة المملوك تقوم على السلب والنهب واغتصاب الأعراض فى مجتمع لم يكن يتسم بقواعد الانضباط، فإن هذه العشوائية تمثلها على مستوى

الانقلاط والهروب من الواقع والعقلانية شخصية الدرويش الذى يسعى إلى النجاة عن طريق الشعوذة والخوارق والتحلى بالكرامات والاتصال بالجن وإلغاء الزمن بالتنقل عبر الماضى والحاضر والمستقبل. وليس من شك فى أن تركيز الدراسة على السمات السلبية للشخصية ينتهى بتضخيمها وإعطائها حجماً يتجاوز فعاليتها الحقيقية فى الواقع الاجتماعى، خاصة وأن المجتمع نسق دينامى تتفاعل فيه وتتوازن الظواهر السلبية مع الظواهر الإيجابية، وعيب الدراسة الأخيرة بوجه خاص إسقاط أوجه النقص على تصور مسبق لطائفة المماليك مع نسيان الظروف الاقتصادية والاجتماعية التاريخية التى لعبت دوراً أساسياً فى تشكيل الظواهر السلبية التى تمثل، فى واقع الأمر، ضروباً من التحايل على الظروف الموضوعية القهرية ونوعاً من التفنن فى ابتكار المهارات والوسائل الملتوية التى تتيح للفئات غير المنضبطة الإفلات من حتميات الواقع ووطأة الظلم الاجتماعى الصارم.

ونحن إذا حاولنا الآن تقويم أو تقييم المنهج العلمى الذى اتبعه الباحثون الغربيون أو العرب فى قياس وفهم "شخصية" أو هوية الشعوب، نرى أنه قد تطور من المنظور الإثنوغرافى (الأنا - الآخر على أساس من الاختلاف الجذرى) إلى المنظور الاجتماعى وهو المنظور الذى تم فيه دمج البعد النفسى بواسطة علم النفس الاجتماعى أو ما يسميه

الأنثربولوجيون "الأنثربولوجيا الثقافية" وأيضًا البعد النفساني بواسطة التحليل النفسى للظواهر الثقافية (مثل أعمال جيزا روهيم).

من ثم يتبين لنا أن المنهج العلمى الذى يعتمد التفكير العقلانى منهاجًا له ليس بالمنهج المحدد أو الثابت، ذلك أن عقلانيته نابعة مما حددته لنا فى الأغلب المناهج الوضعية فى الغرب، أى أنها عقلانية تقوم على الربط بين العلل والمعلولات وتفسير الظواهر بتحليل مكوناتها وأسباب نشأتها والظروف الموضوعية التى برزت من خلالها. وإذا كان التفكير العلمى الوضعى ينصب - كما نرى - على دراسة وتحليل المكونات الموضوعية أو الفعلية للظواهر وتحديد السلوك على هذا الأساس، إلا أنه لا يتطابق إلا مع مرحلة بداية العلم الحديث فى أوائل القرن التاسع عشر، كما يقوم على سلخ الموضوع الذى نعى بتحليله ودراسته من سياقه التاريخى والاجتماعى. ولقد أثبتت المنهجية العلمية فيما بعد، خاصة فى مجال الدراسات الاجتماعية والنفسية والإنسانية، ضرورة الاهتمام بدراسة العلاقات بين موضوع البحث والإطار الكلى الذى نعالجه من خلاله، كما بينت لنا أهمية الإطار النظرى الذى نطرح من خلاله القضايا والمشاكل، الأمر الذى لا يُلقى الضوء فحسب على الظاهرة المدروسة فى خارجيتها وإنما أيضًا على طرائق فهمنا لها وإدراكنا لخصائصها ومكوناتها.

على هذا النحو يمكننا فهم سلوك الآخر أو المغاير ليس من خلال منظور واحد يتسم بالموضوعية العلمية القسرية (النظرة الوضعية) وإنما من خلال النسق الذى ينبثق فيه ويتلاحم مع بقية عناصره ومكوناته عبر مجموعة من العلاقات المتشابهة. ولقد استطاع "كلود ليفي-ستروس"، مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية"، فى ضوء هذا المنهج، التمييز بين الفكر الغربى "المروّض" وبين الفكر "الوحشى" من غير إطلاق لأحكام القيمة وإنما كضربين من المداخل الاستراتيجية التى تختلف فعاليتها، بالنسبة للشعوب، وفقاً للظروف والأطر الثقافية الكلية التى تعيش فيها أو تمر بها. من ثم يتأكد لنا أن الفكر الغربى -الحديث بوجه خاص- له منطقته التحليلية القائم على العلية والتحليل العقلاى الموضوعى، أما الفكر المغاير فله أيضاً منطقته ولكنه منطق غير ظاهر ويحتاج إلى عملية إعادة بناء لإدراك قوانينه الوظيفية.

وليس من شك فى أن الفكر المغاير، الذى يطلق عليه "كلود ليفي-ستروس" صفة الوحشية، هو فكر المجتمعات البدائية سواء الهندية الأمريكية، التى سيطرت عليها القوى الأوروبية الغازية منذ القرن السادس عشر، أو الأفريقية منذ هيمنة الاستعمار الغربى على العالم خلال القرن التاسع عشر.

ولا شك أن محاولة "ليفى-ستروس" تنطلق من حسن النية وتفترض احترام ثقافات هذه الشعوب على أساس من فهم ظروفها

التاريخية، بل والإعجاب بما أبدعته من تقنيات وحلول -حتى ولو كانت أولية بالنسبة للحضارة الصناعية المعقدة- لمواجهة هذه الظروف البالغة الضراوة والصعوبة. إلا أن بعض الدارسين، سواء أكانوا من الغربيين أو بعض العرب، يخلطون بين اكتشافات الأنثروبولوجيين لما أطلق عليه تباعاً "العقلية البدائية" (لوسيان ليفي-برول) ثم "الوحشية" (كلود ليفي-ستروس) وما تقوم عليه هذه العقلية من توظيف مكثف للخرافة والأسطورة في فهم حياتها وترتيب العالم المحيط بها وبين ما سموه في عُجالة بالفكر الغيبي الذي يحاول البعض سحبه على الشعب المصري والشعوب العربية.

وأنا أعتقد أنه منعا للبس واختلاط المفاهيم علينا أن نميز بين مفهوم الغيب كما تتطلبه العقائد السماوية والذي يقابله في الفكر الفلسفي الأصيل مفهوم "العلو" أو التسامي، وبين مفهوم "الخرافة" الذي يقابله في الاعتقادات الوثنية القديمة مفهوم "المحايشة". وفكر المحايشة، الذي نشير إليه، هو أساس الرؤى الحلولية التي نجد لها عند بعض المتصوفة تحت مسمى "وحدة الوجود" وعند بعض الفلاسفة الغربيين مثل "سبينوزا"، وهو فكر - كما يذهب "مارسيل جوشييه"<sup>(١)</sup> - ملازم لطبيعة التصور القديم الذي ينكر الذات ليؤكد الكليات، ومن ثم تصبح هذه الكليات هي الأوليات المؤسسة للكيانات الاجتماعية وتصبح العقائد نوعاً

---

(١) مارسيل جوشييه، تلمذ سحرية العالم، باريس، جاليمار، ١٩٨٥.

من الدّين نحو الأجداد أو الأبطال المؤسسين، وغالبًا ما تتجسد هذه العقائد فى مجموعة من الشعائر والطقوس التى تؤديها القبائل البدائية إجلالاً لهؤلاء الأبطال والأجداد الأوائل، وغالبًا ما تصبح حياتها اليومية نوعًا من التكرار لماضيها السحيق والمؤسس؛ ومن ثم تنشأ فكرة العودة الأبدية التى فطن إليها أول ما فطن العالم الكبير "مارسيا إلياد" مؤرخ العقائد والديانات القديمة. وتُفسر فكرة العودة الأبدية هذه، التى يُرمز إليها أحيانًا بصورة الثعبان الذى يعض ذنبه (الأوروبوروس)، على أنها نوع من تجاوز تاريخية الزمن التى تعنى التغير والتدهور، وضرب من العيش فى إطار من الأبدية المطمئنة والحامية من الصراع الاجتماعى والتناحر الداخلى بين أفراد القبيلة. ويرى "جوشيه" أن أول خلخلة بين البعد الغائب (القديم - الجمعى - المصدري - المؤسس) وبين البعد الاجتماعى هى التى ستطرح مدى "التطابق" بين البعدين الغائب والمائل، وذلك من حيث تمثيل المؤسسات الاجتماعية لإرادة الأبطال أو الأجداد الأوائل. ومن حيث مدى تطابق إرادة السلطة الحاكمة، التى غالبًا ما تتسم بمظاهر القهر والقمع والإلزام، مع إرادة الآلهة أو الأجداد المؤسسين. ولكن الذى يتغير هنا لا يمكن فهمه إلا فى إطار من الانسلاخ عن طرائق الفكر القديم نفسه الذى يقوم على إنكار الذات والفردية، وفى ضوء التحول إلى إطار تصورى مغاير، يعده "ياسيرز" تحولاً أو ثورة محورية فى الفكر البشرى، يقوم على تأسيس المعرفة كنوع من التملك الذاتى للعالم



الخارجي، ولعل هذا ما يتزامن مع أول صدع تحدثه في بنية التصور الديانات الموحاة التي تضيف صفة الذاتية المطلقة على مبدأ الألوهية، كما تؤسسه في الفلسفة اليونانية فكرة التجاوز، تتجاوز الوجود الطبيعي إلى عالم المثل غير المرئي عند أفلاطون وإلى المحرك الأول عند أرسطو.

معنى ذلك أن الكائن البشري لا ينفصل في فكر المحايثة (immanence) عن الطبيعة والكون، كما أنه لا يعي وجوده في صورة ذاتية مستقلة عن الآخرين، وإنما جُل ما يدركه هو كونه عنصر في نسق جمعي أو نظام كلي عليه أن يقبله كما هو عليه وإلا تعرض لثورة العناصر الطبيعية عليه وغضب الأجداد والآباء المؤسسين الذين يُضيف عليهم صفة القداسة والإجلال. أما فكر التجاوز أو العلو (transcendence) فيفترض القدرة على تجاوز الطبيعة أو الانسلاخ عنها والوصول إلى فكرة الإله الواحد المبدع للتعدد الظاهري.

إن فكرة التجاوز أو العلو لا يمكنها أن تسود إلا مع قدرة الفكر البشري على الانبثاق في صورة ثنائيات ملازمة لطبيعة الوعي نفسه: علاقة الخالق بالمخلوق والروح بالجسد والدين بالطبيعة؛ كما أنها تشكل انبثاق قدرة لامتناهية لدى الإنسان على تأمل ذاته وما يحيط به من ظواهر الطبيعة واكتشاف دوره أو وظيفته أو غايته في هذه الحياة. كما أن فكرة "الغائب" أو "الغيب" ملازمة لفكر التجاوز أو العلو تلازمًا وثيقًا، وذلك لضرورة عملية التأسيس التي يفرضها على الإنسان إدراكه

لذته كذات فانية، مهددة بالموت، ومن هنا نفهم أهمية شعائر الموت في معظم الحضارات القديمة.

لقد طور الفكر الفلسفى، بجانب الفكر الدينى، فكرة التجاوز هذه، إذ ليس هناك تأمل فلسفى حقيقى من غير طرح الأسس التى يتم بفضلها التمييز بين الظاهر والباطن والحاضر والغائب، ورد التعدد الظاهرى إلى وحدة الإدراك وقوانينه، والوحدة، كما نعلم، هى أساس عملية الفهم الذى لا يتم إلا بتجاوز شعائر المحسوسات. ومن المعروف أن "أفلاطون" ميز بين العالم الواقعى وبين عالم المثل (الخير والحق والجمال)، كما ميز "كانط" بين الأحكام القبلىة والبعدية، و"هيدجر" بين المستوى "الأنطولوجى"، أى الأولانى المؤسس والغائب فى الوقت نفسه لأنه لا يبرز إلا عن طريق الفكر ووضع العالم الظاهرى بين قوسين، وبين المستوى "الأونطيقى"، أى الوجود الزائف أو الوجود المباشر الذى لا يفهم معناه إلا بتجاوزه.

على هذا النحو، يمكننا التمييز بين مفهوم "الغيب" وبين مفهوم "الخرافة"، فالغيب هو مبدأ تأسيس الوجود ولا يتم إلا بتجاوزه بينما الخرافة هى التفسير البدائى لطبيعة مخايشة حياة الإنسان، أى لطبيعة مشخصة وملاصقة له بحيث لا يمكنه الفصل بين وجوده وبين سائر المخلوقات والكائنات.

ومن ثم يمكن رد الرواسب الخرافية فى العقلية العربية التى توجد  
أحياناً على مستوى الطبقات الشعبية أو الريفية أولاً إلى غياب المعرفة  
العلمية، وثانياً إلى التراث اللاعقلانى الذى يُرجعه محمد عابد الجابرى فى  
دراساته عن بنية أو تكوين العقل العربى إلى المؤثرات "العرفانية" التى  
كانت منتشرة قبل الدعوة الإسلامية.

## فهرسند

### الصفحة

مقدمة .....	٥
١- الشرق والغرب بين الواقع والإيديولوجيا.....	١٣
هوامش البحث .....	٤٦
٢- ضرورات التغير فى الثقافة العربية .....	٥١
شروط التغير بين التواصل والقطيعة .....	٦١
المستوى الأنطولوجى والفينومينولوجى للفكر.....	٦٦
التقدم وحوار الحضارات والثقافات .....	٧٣
هوامش البحث .....	٨٧
٣- حول الشخصية العربية فى مصر .....	٩١







إن الحوار بين الشرق والغرب هو الصورة  
الحضارية المعاصرة للعلاقات. المفترضة. بين الشرق  
والغرب وذلك بعد عصور طويلة من الخلافات  
العقائدية والصراعات السياسية والاقتصادية  
والصدّامات العسكرية التي نتمنى أن تنتهي تماماً من  
تاريخ البشرية حتى تقوم فكرة "العولمة" على

أساس من التعاون والتكامل بين الدول في ظل الوحدة العالمية للإنسانية. من ثم،  
يقوم بحثنا الأول على تبديد الأوهام التي غلفت مفاهيم الشرق والغرب خلال  
حركة الصراع الأيديولوجي، ولا تزال، بين العالم العربي والإسلامي. ويدور  
الثاني حول إمكانية الثقافة العربية المعاصرة في إقامة حوار علمي وبناء ليس  
فحسب مع الحضارة الغربية بمفاهيمها ورؤاها الصدامية وإنما أيضاً مع ثقافات  
الشرق الأقصى وما تقدمه من تصورات تقوم، في معظمها، على التوازن. ثم  
يأتي الثالث لمعالجة موضوع "الشخصية القومية" ووظيفتها في الفكر العلمي  
الوضعي مقارنة بما يحيط بها من تهويمات في إطار العقلية "الخرافية" المترسبة  
عن الماضي.

دار ومطابع المستقبل بالفجالة والإسكندرية  
ومكتبة المعارف ببيروت

مكتبة الإسكندرية  
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA



0314250

NC  
7.172  
9683  
C.2